وزارة التربية الوطنية

إشكاليات فلسفية

السنة 2 ثانوي

شعبة آداب و[illegible]

مقدمة الكتاب

إن القصد من وضع هذا الكتاب هو تجسيد القطيعة التي تبنّاها البرنامج الجديد مع التصورات التقليدية في ممارسة التفلسف. وأصل هذه القطيعة، انتقال مركز الفعل التربوي من الأستاذ إلى المتعلم، و تحوُّلُ مجال الاهتمام بالقضايا المفاهيمية إلى مجال الاهتمام بالفكر النسقي. ولا يمكن إنكار ما للمقاربة بالكفاءات من فضلٍ في هذا المنعطف الذي تعرفه مادة الفلسفة في بلادنا، وتعليميَّتها.

ويتجلى هذا المنعطف فيما يتعلق بالدروس في عدد من الجوانب: في الكفاءات التي تستهدف تحقيقَها، وفي تعاملها مع الفكر الشمولي الذي يربط المشكلة بإشكاليتها، وفي تفعيلها لعملية التفلسف، وطريقة سيرها المنهجي، وتعاملها مع مختلف النشاطات التعلمية المقررة، وفي نظام أدواتها التقنية. وفي هذا الاتجاه، يمكن تلخيص ما تساهم به الدروس فيما يلي:

1- تحقيقُ جملة من الكفاءات، ترتدُّ كلُّها إلى توصل المتعلم إلى التحكم الفعلي في آليات الفكرِ النسقي من جهة؛ وإلى خوض تجارب فعلية في طرح القضايا الفلسفية وفهمها وبالتالي، الارتقاء إلى محاولة حلها، من جهة أخرى.

2- توخي النسقية التي بموجبها لا تُطرح القضايا الفلسفية طرحا بعيدا عن سياقها ولا تُستخدم المفاهيم فيها منفصلةً عن مناخها الفكري.

أما النسقية[1] فهي من النسق والنسق هو على العموم كلّ منظم يتألف من مركّباتٍ تفاعلية تابعة للسياق الذي تتواجد فيه؛ وهو أيضا، كل ما لا يمكن تغييرُه أو حذفه من غير أن ينجر عن ذلك تغيير في مستوى المجموعة. ولا يمكن أن يكون له نفس الخصائص التي تميز بها العناصر لا بل إن خصائص الكلّ تتوقف على طبيعة وعدد العناصر التي تتضمنها بشكل أقلّ مما تتوقف على العلاقات التي تتولد فيما بينها. ومهما ضاق النسق وانغلق، فهو

---

[1]- النسقية نسبة إلى النسق، والنسق لغة من نسق نسْقا الكلام، ومعناه عطف بعضه على بعض ورتبه ونظمه؛ وعطف الأشياء بعضها إلى بعض معناه انتظامها بعضها إلى بعض، والمقصود بالعطف أيضا، ميل أو انتساب بعضها إلى بعض طردا وعكسا.



يبقى دائما مفتوحا، كثيرا أو قليلا. والعناصر لا تكون بالضرورة من ميدان واحد أو من فن واحد. وإذا استعملنا مفهوم النسق في الفلسفة، نقول بأنه شبكة يخلع عليها تفاعلُ عناصرها ميزةً خاصة تطفو على مجموع العناصر. إن معنى الحرية كمفهوم منعزل مثلا، يختلف عنه إذا تعلق الأمر بتواجد هذا المفهوم من المسؤولية. ويختلف مفهومها أيضا، إذا كان في سياق أوسعَ كأن نضعه في علاقةٍ مع عناصرَ تختلف في الشبكة كالأنا مثلا، والغير والعنف والتسامح والتنوع الثقافي والعولمة وغيرها، كما سنلاحظ ذلك، في الإشكالية السادسة. هذا، بالإضافة إلى أن الشبكة ككل ليست عبارة عن تجميع العلاقات المختلفة الأنواع والطبائع التي تجمع العناصر فيما بينها؛ فالتجميع شيء وواقع الشبكة في تفاعلها شيء آخر.

أما النسقية فهي طريقة معاصرة في الاقتراب من المعرفة؛ إنها مقاربة جديدة تتخذ من النظرة الشمولية منهجا، متجاوزةً في تحليلها لموضوعات المعرفة التحليلَ التفتيتي التقليدي الذي يُخرج العناصر من سياقها العام، فيقطعها عن التفاعل مع غيرها داخل هذا السياق. إنها مقاربة تقف في وجه النظرة التفكيكية التي تشتت الأجزاء دون إرجاعها إلى أصولها ومواقعها العلائقية.[2]

3- الإعراضُ عن الطريقة المفهوماتية لصالح النظرة الشمولية التي تمكن المتعلم من إدراك موقع الدرس من المشكلة، وموقع هاته المشكلة من الإشكالية.

4- توسيع مفهوم التفلسف: إن التفلسف بالإضافة إلى أنه تفكير نقدي، وبناءُ موقفٍ — تجاوزا أو تركيبا — وتأملٌ في قضايا إنسانية محضة، هو أيضا، إدراك لمواقف ولأنساقها، وإحاطةٌ بالأساس المنطقي لمختلف الأطروحات.

5- طريقة المعالجة: حيث وقع استخدام أساليب جديدة تحفيزا للمتعلم، منها: الأسئلة المشكلة التي تتوفر فيها أسباب إثارة المفارقات والمتناقضات على مستوى عقليٍّ ودفعه إلى النظر فيها لحلها أو تهذيبها؛ والوضعية المشكلة وهي موقف حي يعيشه المتعلم باعتباره

---

[2]– إن النسقية ولدت في أمريكا خلال الأربعينيات من القرن الماضي، ولكنها لم تبدأ فعلا، في الازدهار إلا في السبعينيات من نفس القرن. لقد وجدت البنيوية فيها الحقل المناسب لتطبيق تعاليمها.



موقفَه، يواجه فيه قضية محرجة ليس فقط على مستوى تفكيره العقلي، وإنما وبوجه أخص فيما درج عليه من معتقدات وتصورات. ومما يؤكد بلوغ المتعلم هذه الحالة، اقتحامُه الأسئلةَ واعتبارُ القضية مسألةً تَعْنِيه هو وحده دون غيره، وأنها قضية شخصية.

6- إشراك المتعلم بإقحامه في وضعيات مشكلة أو ما يماثلها في وظيفتها؛ مما يحقق له الارتقاء من التفكير العقلي المجرد إلى المعاناة الشاملة. وعندئذ فقط، يُقحَم في جوٍّ من الانفعال بحيث ينتقل من حالة الهدوء العادي إلى حالة من الاضطراب العقلي، ومن ثمة، إلى المعاناة النفسية بلحمه ودمه.

إنه آخر حلقة السلسلة التي تأتي بعد جمع المعلومات وتنظيمها واستثمارها على ضوء المتطلبات البيداغوجية الجديدة، وهي حلقة يتم فيها، إعادةُ بناء الأفكار في نسق عقلي، لا يحيد في بنيته، عن التسلسل المتصل الذي يتميز به، الفكر الرياضي حيث لا تقطع و لا تمزق.

7- تقريب الأصالة والمعاصرة وتحقيق الوصل بين الجزأرة والعولمة.

8- ترك آفاق البحث مفتوحة على مبادرات أهل الفضول، خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بالإشكالية.

10- توسيع آفاق المتعلم بإمداده بجملة من التعاليق والشروحات الوافية وإيقافه على مختلف المصادر المتنوعة.

11- وأخيرا، التنسيق بين الدروس ومختلف نشاطات التعلم المقررة.

لقد جعلنا الدروس في طرحها ومنهجيتها ثلاثة أصناف: صنف ينطلق من أسئلة مشكلة؛ وصنف ينطلق من وضعية مشكلة واحدة على رأس الدرس تتمثل في مناظرة أو حوار أو وضع سيناريو؛ وصنف يزاوج بين الصنفين يتخلل عرض الدرس.

هذه هي النظرة الشمولية التي فرضت نفسها في كتاب "إشكاليات فلسفية"، وهي تشبه إلى حد بعيد ما كان ينصح به الأبلي أستاذُ ابنِ خلدون، طلابَه، إذ قال: «ينبغي لطالب العلم، أن لا يشتغل بما أشكَل، حتى يختم الكتاب؛ لأن أول الكتاب، مرتبط بآخره؛ فإذا حقق أولَ العلم و آخره، حصل فهمه، و إذا اشتغل بالإشكال وقف، وكان مانعا له من

الختم. وختمُ الكتاب أصل من أصول العلم، ومن لم يختم الكتاب في علم، واقتصر على أوله، لم يحصل له فهمه، ولا يحل له أن يقرأه».[3]

وحرصا منا على توثيق الصلة بين الدروس والمقرر، قسَّمنا الدروس إلى مجموعات بقدر عدد الإشكاليات الواردة في المقرر، وهي ستٌّ ما عدا الإشكالية الخامسة التي تركناها لنشاط الإنتاج الفلسفي.

وفي صفحته الأولى منحنا الدرس نظاما تقنيا موحَّدا: قدمنا المشكلة التابعة للإشكالية ورقْمَها التسلسلي العام في الكتاب، وحدَّدْنا موضوعها وحصرناه بين معقوفتين [ ] وقدمنا تحته، مشكلته في صياغة استفهامية، وشفعناها بالخطة العامة التي يسير عليها الدرس من أجل محاولة حلها. وحَرِصْنا أن تُقرن دائما المقدمة بطرح المشكلة والخاتمة بحل المشكلة.

ودفعتنا النسقية العامة للكتاب في بداية كل إشكالية، إلى تقديم جملة من الأسئلة، كمدخل للإشكالية، من جهة، وإلى تقديم ما استخلصناه من نتائج في نهايتها، كمخرج من الإشكالية، بعد الفراغ من اختبار كل المشكلات، من جهة أخرى، مع العلم بأن هذا المخرج هو مجرد حوصلة بعض النتائج وإبراز ضرورة استمرار البحث الفلسفي فيها وهو عبارة عن تساؤلات جديدة أو عن تحويل موضوع الاهتمام إلى مجال آخر.

وتجنبنا إلحاق الكتاب بمصطلحات فلسفية خشية أن يأخذها المتعلم مأخذ القواميس المتحجرة التي لا يهمها السياق الذي يخلع عليها مدلولها الحقيقي. مما زاد من حرصنا في أثناء الدروس، على تحديد بعض ما كان يبدو لنا غامضا. وفرغنا من الكتاب بخاتمة عامة نستشرف فيها بلوغ الخطاب لمقاصده.

وأنهينا الكتاب بوضع أربعة فهارس، أحدها يتعلق بالمصادر المعوَّل عليها، ووضعنا آخرَ كلّ مصدر أرقاما بين معقوفتين[ ] إشارة منا، إلى الدروس التي عوَّلنا فيها عليها. ويتعلق الفهرس الثاني بموضوعات أو مقتطعات متناثرة وقعت معالجتها في أثناء الدروس للمشكلة المبحوثة، ويتعلق الثالث بقائمة أسماء الأعلام التي ورد ذكرها في الكتاب، ورتبنا محتويات

---

[3] ــ أبو عبد الله الرصاع، الفهرست، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، 1957، ص:136.



هذه الفهارس الثلاثة على حسب التسلسل الأبجدي، وأخيرا، فهرس المحتويات العامة للكتاب.

نسأل الله تعالى التوفيق و الرعاية.

تلمسان، يوم 27 مارس 2006

جمال الدين بوقلي حسن



الإشكالية الأولى

هل نتحدث عن مشكلة أو إشكالية؟ ما المشكلة وما الإشكالية وما هي شروطهما في تحقيق غاياتهما ووظيفتهما؟ وإذا كان الناس يقولون لكل سؤال جواب ولكل مشكلة حلٌّ، فهل في الفلسفة يصل البحث إلى نهايته؟

1- المشكلة الأولى

هل يصحُّ القولُ، بأن لكل سؤال جوابا؟

2- المشكلة الثانية

متى يثير فينا السؤال الدهشة والإحراج؟

(1) المشكلة الأولى

[السؤال والمشكلة]

هل يصح القول بأن لكل سؤال جوابا؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I- ملاحظة وضعيات والتعليق عليها

أولا: ملاحظة وضعيات

ثانيا: التعليق عليها

ثالثا: تصنيف الأسئلة

II- ملاحظة وضعيات والتعليق عليها

أولا: ملاحظة وضعيات

ثانيا: التعليق عليها

III- السؤال العلمي والسؤال الفلسفي

أولا: السؤال العلمي

ثانيا: السؤال الفلسفي

IV- متى لا يكون للسؤال جواب؟

أولا: ملاحظة بعض المشكلات المختلفة

ثانيا: التعليق عليها

خاتمة: حل المشكلة

مقدمة. طرح المشكلة

من العبارات التي ألفنا سماعَها واستعمالها في حديثنا اليومي، أنه لكل سؤال جــواب. ولكنَّ هذا الجواب قد يكون سهلا، وقد يكون صعبا. وصعوبة الإجابة لا تتولد عنها فقط، إجابات قابلة للنفي والإثبات معا، بل قد تتولد عنها إجابات لا هي قابلة للإثبات ولا هــي قابلة للنفي. كيف ذلك؟

I ــ ملاحظة وضعيات والتعليق عليها

أولا: ملاحظات وضعياتٍ: لاحظ معي الأسئلةَ الآتية:

1- ما اسم الثانوية التي تدرس بها؟

2- (1+1) يساوي كم؟

3- متى استقلت بلادُك (اذكر التاريخ)؟

4-هل الماء جسم بسيط أو مركب؟

5- في بداية الثلاثي الأول من السنة الدراسية، وقبل أن تتخطى صباحا عتبــة بــاب الثانوية، تكتشف ــ وهذا قبل موعد الحصة بعشر دقائق ــ أنك نسيت كتابــك الخــاص بالنصوص الفلسفية، و تتردَّد في الدخول؛ وتشعر بأنك تواجه أمرا مستعصيا يحتاج إلى حل مستعجل، وتتساءل: ما العمل؟

6- هل الاستنساخ الباثولوجي[1] حلال أو حرام؟ خير أو شر؟ نافع أو ضار؟

ثانيا: التعليق عليها

1- إن الجواب عن السؤال الــ (1) لا يحتاج إلى جهد كبير، لأنه جواب بديهي، يجود به المحيط العام الذي نعيش فيه.

2- والجواب عن السؤال الــ (2) هو كذلك لا يحتاج إلى إعمال العقل، لأنه نــشاط رياضي آلي ، وهذه الآلية سببُها الممارسة الطويلة.

[1] - الاستنساخ الباثولوجي: الغرض منه علاجي.



3- والرد على السؤال الـ (3) يستدعي شيئا من التذكر فضلا عما يجود به المحيط العام الذي نعيشه. أما مقاييسه، فهي عامة.

4- وعندما يواجهنا السؤال الـ (4)، لا يسعنا في الرد عليه، إلا الاحتكام إلى المقاييس العلمية التي اكتسبناها في الدروس والمخابر الكيميائية.

5- و يجد المتعلم نفسه أمام السؤال الـ (5) في وضعية مُقلقة ومحرجة، نقول وضعية لأنها حالة يعيشها هو بنفسه من الداخل، ويتحتم عليه مواجهتُها. ومن العناصر التي يدركها، وتتشكل منها العقبة أمامه:

أ- أهمية بداية الثلاثي الأول: وهي الفترة التي يجب أن يبدي فيها المتعلم الجدية والانضباط والانتباه؛

ب- عشر دقائق فقط، قبل بداية الدرس، أي لم يبق له متسَعٌ من الوقت حتى يعود إلى البيت حيث يقتني كتابه؛

ج- عواقب نسيان كتاب النصوص: ومما يترتب عنه، عدم رضا الأستاذ عنه وصعوبة تتبع الحصة الخاصة بدراسة النصوص الفلسفية، و إحراج زملائه في مساعدته؛

د- استعجال البحث عن حل، وهذا يستدعي وضع فروض واحتمالات منها: البحث عن الكتاب داخل الثانوية لدى بعض الأصدقاء — من قسم آخر ومن نفس الصف — الذين يحضرون الحصة في ساعة موالية، أو السؤال عنه في المكتبة إذا كانت مفتوحة، أو يتصل عن طريق النقّال بمن يحمله إليه؛

6- و في السؤال الـ (6) لا يبدو بأن الإجابة ستكون بديهية، لأنها:

أ- تحتاج فيها إلى اطلاع كاف على ظاهرة الاستنساخ والتمييز بين الاستنساخ المفتوح والاستنساخ الباثولوجي أو العلاجي.

ب- وإلى اطلاع كاف على حكم الدين فيها، هل هي حلال أم حرام؟

ج- واطلاع كاف على رأي علماء الأخلاق، هل هي خير أم شر؟

د- واطلاع كاف على رأي علماء الاجتماع، هل هي نافعة أو ضارة؟



هـ هذا فضلا، عما تُثيره القضية في النفس من إحراج على مستوى العقيدة، وعلى مستوى التقدير الذاتي، وعلى مستوى العقل المنطقي والفلسفي. ومن ذلك، أنه ليس من الضروري، أن تجيب بهذا أو بذاك، أي أن تختار إحدى الإجابتين الجاهزتين: فقد لا تختار مثلا، في مستوى العقيدة الحلال أو الحرام؛ فقد ترى أنه مثلا، جائز أو مندوب أو مكروه؛ وكذا الأمر بالنسبة إلى تقدير المنفعة والضرر أو الخير والشر ولثُنائية منطقها: فقدَ يكون الأمر نافعا ضارا، أو يكون خيرا شرا بدون تحديدٍ رياضي دقيق لنسبة تأثير الواحد في الآخر.

ثالثا: تصنيف الأسئلة

من هذا التعليق، يمكننا تصنيف الأسئلة إلى أربعة أنواع:

1- صنف الأسئلة المبتذلة: وهي أسئلة تتحكم في الإجابة عنها، العادةُ والمألوف والحفظ. وبقدر ما تكون هذه الضوابط محصَّنة، تكون الإجابة في هذا النوع من الأسئلة، يسيرة لا تثير قلقا ولا دهشة؛ (الأسئلة الثلاثة الأولى)؛

2- صنف أسئلة المكتسبات: وهي أسئلة تحكمها المعطيات العلمية التي اكتسبناها (السؤال 4)؛

3- صنف الوضعيات العملية وهو صنف يُقحمنا في وضعيات عملية محرجة تدعونا إلى إعمال الفكر للبحث عن مَخرَج براغماتي مناسب (الوضعية 5)؛

4- صنف الأسئلة الانفعالية وهو صنف يثير التوتر النفسي والعقلي، يقحمنا في قضايا دينية واجتماعية وفلسفية. وهي قضايا لا تحلها العادة ولا المألوف ولا المحفوظ الجاهز (الوضعية 6).

وإذا نحن تجاوزنا الأصناف الثلاثة لكونها ــ نسبيا ــ أسئلةً في متناول كثير من الناس، ووقفنا عند الصنف الأخير، دَفَعَنا الفضولُ إلى توسيع معرفتنا بطبيعة الانفعال التي تثيرها الأسئلة المنضوية تحت هذا الصنف.

II ــ ملاحظةُ وضعياتِ والتعليق عليها



أولا: ملاحظة وضعيات

لنلاحظ الوضعيات الآتية:

1- نفترض أنه يُطلب منا الاختيارُ بين قضاء العطلة على شواطئ البحر، وقضائها في دار الثقافة للبلدية. إن هذه الوضعية تحتم علينا الاختيار بين الاثنين: فإما نختار الانتقال إلى شواطئ البحر، أو نختار الانتقال إلى دار الثقافة للبلدية. ومهما كان اختيارنا، وجب علينا تقديم مبرِّرات تعلل الاختيار. ولكن يُحتمل ألا نطمئن لا إلى هذا، ولا إلى ذاك؛ فنختار البقاء في البيت أو الخروج إلى الهواء الطلق. فالسؤال الذي يخيِّرنا بين اثنين، لم يأخذ بعين الاعتبار احتمالَ تجاوز الطرفين.

2- لقد وجد تورشلي[2] نفسه أمام الوضعية التالية:

أ- سجَّل أنه شاعت بين الناس فكرةٌ أرسطية[3] تقول، إن الطبيعة تخشى الفراغ أي أن الطبيعة تملأ الفراغ في كل الأحوال؛

ب- ومن جهة أخرى، سجل ما لاحظه سقاؤو فلورنسا في حيرة، من أن الماء لا يرتفع في المضخات الفارغة أكثر من 10.33 أمتار. وأمام هذه الوضعية، اضطُر تورشلي إلى الفصل في القضية: فإما أن يأخذ بالفكرة الأرسطية ويرفض حادثة امتناع الماء من الارتفاع أكثر من 10.33 أمتار، أو العكس أي يأخذ بحادثة الماء و يرفض الفكرة الأرسطية. لقد حتَّم عليه الموقف دراسة الظاهرة المشاهَدة وتفسيرَ طبيعتها، و أثبت أن وجود قوة الضغط الجويِّ هي السبب في تحديد ارتفاع الماء في الأنبوب؛ فكلَّما كان الضغط أقوى، كان الارتفاع أعلى. ولقد وجد مَخرَجا للقضية، وهذا لسببين على الأقل:

---

2 – هو عالم فيزيائي إيطالي، (توفي سنة Torricelli 1647).

3 – إن الفكرة التي كان يستند إليها لتفسير الحوادث الطبيعة والتي شاعت في أوساط العوام والخواص قبل استقلال العلوم عن الفلسفة، هي أن الطبيعة لا تترك فراغا إلا وتكون قد ملأته، وهي فكرة تُنسب إلى أرسطو على الرغم من أن الفيلسوف يؤمن بمبدأ السببية.



* لتجاوز التناقض بين فكرة أن الطبيعة تملأ الفراغ وامتناع ارتفاع الماء لوجود الفراغ في الأنبوب؛

* وللفضول العلمي ومعرفة الحقيقة.

ثانيا: التعليق عليها

إن الوضعية العملية الأولى، أدى المَخرَجُ منها، إلى تجاوز الاحتمالين نحو احتمال ثالث مع تقديم كل المبررات المناسبة للموقف.

أما الوضعية الثانية الحاملة للتناقض، فلقد أفضى المَخرَجُ منها، إلى إثبات خطأ الفكرة الشائعة وإرساء حقيقة علمية على أساس البحث والتجريب. ولكنْ، مهما كانت الوضعيتان مثيرتين لبعض الإحراج والقلق، فإن هناك ما يدعو إلى التمييز بين السؤال العلمي والسؤال الفلسفي.

III ــ السؤال العلمي و السؤال الفلسفي

أولا: السؤال العلمي

إن مجال السؤال العلمي هو المحسوسات أي عالَمُ الطبيعة، وما تستوجبه من التخصصات الجزئية. فهو لا يتناول كل الظواهر الطبيعة في شكلها الشامل كما هو الشأن في السؤال الفلسفي؛ فهو يتناول عالَمَ الطبيعة من زوايا متفرقة. أما الأمور المستعصية فيه، فتُحَلُّ بالتجريب وما يقتضيه من اختبار الفروض المحتمَلة وحسابات رياضية مناسبة. والعقبات العلمية التي تواجهنا، تتفاوت في الصعوبة. فالانتقال من الماء الكيميائي إلى "توقف الماء" هو انتقال من سؤال علمي بسيط إلى سؤال علمي محرِج.

يتخذ السؤال العلمي من ظواهر الطبيعة الجزئية مجالا له، لأنها تخضع للحواس، و يطمئِنُّ إلى الحل الذي يستفتي فيه التجربةَ الحسية وحدها أو يستفتي فيه جامع الحقائق العلمية. فطبيعة الموضوعات التي يُعنى بها السؤال العلمي هي طبيعة حسية يتيسر علاجُها باصطناع المنهج العلمي الذي يقوم على المشاهدة والتجربة.

ثانيا: السؤال الفلسفي

أما السؤال الفلسفي، فإنه يتعلق بما وراء الطبيعة، فهو يقتضي في موضوعاته، الانتقالَ من مجال البحث الواقعي إلى مجال البحث عن العلل الأولى للموجودات. والإجابة عنه ليست بديهية، وذلك نظرا إلى القلق الذي يُثيره في الباحث وإلى ضرورة استعمال الحكمة ومناهج الاستنباط العقلي. فهو يخاطب فيه، منطق العقل والحكمة، لا منطق الخرافة والاعتقاد الجامد.

IV ـــ متى لا يكون للسؤال جواب؟

لا يكون له جواب، عندما يتحول السؤال إلى مشكلة أو بالأحرى إلى إشكالية، أي عندما تكون الإجابة معلقةً أو تحتمل صدقَ وكذبَ الحالتين المتناقضتين معا. وهذا يعني أن الجواب إذا وجد، فإنه يكون مثار استغراب، لأن الجمع بين المتناقضين مثلا، قضية مرفوضة في قواعد المنطق.

أولا: ملاحظة بعض المشكلات المختلفة

لاحظ معي المشكلات الخمس التالية:

1- أيهما أسبق البيضة أو الدجاجة؟

2- هل اللانهائي لانهائي حقيقة؟

3- هل التسامح يحتضن اللاتسامح؟

4- هل الديمقراطية تتعايش مع اللاديمقراطية؟

5- "أنا أسكن في مدينة (س)، و كل من يسكنها هو كاذب"، هل هذه القضية صادقة أم كاذبة؟

ومهما كان نوع هذه الأسئلة الفلسفية، فإن الجواب يدور في حلقة مفرغة، لأنها على حد تعبير الفلاسفة، إشكالية.[4]

ثانيا: التعليق عليها

---

[4] – يمكن تقديم بعض المحاولات إذا نحن أخذنا بمنطق غير المنطق التقليدي، وانتقلنا إلى مجال آخر غير مجال الحسابات الرياضية كأن ننظر إلى قضية التسامح واللاتسامح بمنظار الأخلاق حيث نستوحي الحلول من الحكمة.



1- في القضية الأولى نجد أنفسنا أمام المفارقة التالية: إن البيضة هي الكائن الحي الأول في الزمان، لأنها مصدر وجود الدجاجة. ولكنّ هذه البيضة هي نفسها تستمد وجودها من الدجاجة. و أمام هذا الوضع، نقع في أمر غريب وهو أن (أ) أي البيضة أصدر (ب) أي الدجاجة وصادر عنه أي عن (ب). وهذا موضوع فلسفي يبحث عن حل وما يزال.

2- وفي القضية الثانية، نجد أنفسنا أمام إجابات متناقضة بالنظر إليها جملة، ولكنها صحيحة بالنظر إلى كل إجابة مأخوذة على حدة: ففي الرياضيات، مهما زاد العدد فوق الصفر أو زاد تحته، فإن مفهوم اللانهائي هو حقيقة لا يمكن رفضُها. وفي مقابل ذلك، فإن اللانهائي في الفيزياء لا معنى له، ما دامت الظواهر الطبيعية تستجيب لنظام الكون، وتفهم في إطاره. وتزيد المفارقة تعقيدا، عندما نطرح المأزق الذي وقع فيه أخيل[5] عندما أخذ مسافة معينة أي (م) محددة وقرَّر أنه يبدأ بقطع نصف المسافة (م) ثم نصف النصف أي الربع ثم الثمن؛ وهكذا، من غير أن يصل إلى نهاية. وهذا يعني أن المسافة المحدودة تحمل داخلها مسافات لامحدودة. وعلى هذا الأساس، نتساءل، كيف يمكننا الحديثُ عن اللانهائي المطلق الإيجابي (+) واللانهائي المطلق السالب (—)، وكلاهما ينطلق من نقطة الصفر أي النقطة التي تفصل (+) عن (—)؟ وأما الرسَّامون الذين حاولوا التعبير عن اللانهائي في إنتاجاتهم الفنية، فإنهم في الحقيقة جعلوا له نهاية، أي جعلوا نهاية لما لا نهاية له.

3- وفي القضية الثالثة، حيرة: هل الشيء يحتضن نقيضه؟ هل التسامح باسم المسامحة، يقبل ما يسعى إلى نفيه أي إلى نفي التسامح — مع العلم بأنه لا معنى للتسامح إن تقيَّد بشروط الرفض و التعصب؟

---

[5]- أو أخيلوس أو أشيل(Achille) هو أحد الأبطال في قطع المسافات الذين يذكرهم زينون الفيلسوف الإغريقي الذي رأى الحياة بين (490-485) قبل الميلاد، وتوفي في 435، وكان ينكر حقيقة الحركة بحجج قصصية مثل "السهم الطائر أخيل والسلحفاة": فلتغطية مسافة بين نقطتين، وجب قبل كل شيء، على عامل متحرك أن يقطع نصف هاته المسافة، ثم نصفَ نصفها، وهكذا، إلى غير نهاية. إن العامل المتحرك لا يصل إطلاقا إلى غايته. هذا هو المبدأ الذي كان يقوم عليه التنافس بين "أخيل والسلحفاة" التي انطلقت قبله.

4- وكذلك الأمر بالنسبة للديمقراطية، لأنها تحتضن التنوُّع، سواء كان هذا التنوع اختلافا بسيطا أو اختلافا يصل إلى التضاد. ولكن، ألا يكون هذا خطرا على الديمقراطية بحيث ينتصر النقيض الأقوى، على النقيض الآخر.

5- "أنا أسكن في مدينة (س)، وكل من يسكنها هو كاذب"، هل هذه القضية صادقة أم كاذبة؟ فالقائل يجب أن يكون كاذبا، ما دام هو من سكان هذه المدينة.

أ- أنا أسكن في مدينة (س)،

ب- وكل من يسكنها هو كاذب

ج- فأنا إذن كاذب

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من أن نأخذ كلامه على أساس أنه كاذب، و إذا كنا لم نصدق ما قاله عن أهل المدينة، أخذنا بضد ما قاله أي أنهم ليسوا كاذبين فهم صادقون. ولكنَّ انطلاقَنا من كذبه، يوصلنا إلى النقيض.[6]

خاتمة: حل المشكلة

يمكن القول من الناحية المبدئية، بأن لكل سؤال جوابا. فقد يكون الجواب يسيرا ومعروفا، لا يتطلب جهدا كبيرا ولا إبداعا، إذا كان السؤال من صنف الموضوعات المبتذلة التي لا تثير فينا، إحراجا ولا دهشة. وفي حالة تقدم السؤال في شكل وضعيات مستعصية، تأخذ الصعوبات في الظهور وتشتد. وعندما تصل هذه الصعوبات إلى غاياتها بالنظر إلى طبيعة المجال الذي تنبثق منه، وإلى حجم وقوة الانفعال الذي تثيره، يعسر الجواب، فيُعلَّق بين الإثبات والنفي تارة، ويطرح في حلقة مفرغة تارة أخرى، وقد يُسكت عنه في حالة من الحيرة والارتياب. وعندئذ نقول: إن السؤال ما يزال ينتظر جوابا. وهذا النوع من السؤال يقحمنا بلحمنا ودمنا، وبكل جوارحنا وكياننا في وضعية تربك سكينتنا العقلية والمنطقية والنفسية (من موازين وقواعد وعقائد). وهذا هو الذي يتحدث عنه الفلاسفة في تعرضهم

---

[6] - أي إلى (لا كاذب).



للمواقف المشكلة. ومن هنا، ترانا نتساءل: هل كل سؤال هو مشكلة؟ وهل كل مشكلة سؤال؟ و هل الإشكالية مرادفة لها؟

(2) المشكلة الثانية

[المشكلة والإشكالية]

متى يثير فينا، السؤال الدهشة و الإحراج؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I- هل كل سؤال هو مشكلة؟

أولا: ما هو السؤال؟

ثانيا: وما هي المشكلة؟

ثالثا: وما العلاقة بينهما؟

II- وهل الإشكالية ترادفها؟ هل نتحدث عن مشكلة أم إشكالية؟

أولا: ما هي الإشكالية؟

ثانيا: الإشكالية لا ترادف المشكلة

ثالثا: مشكلة أم إشكالية؟

III- متى يثير السؤال الفلسفي الدهشة والإحراج؟ وما هي شروطه في تحقيق غاياته ووظيفته؟

أولا: تحديد المفاهيم

ثانيا: علاقة السؤال بالدهشة وبالإحراج

IV- وما طبيعة هذه الإثارة؟ طبيعة العلاقة بين متفارقين

أولا: الإثـــارة متوقفة على بنية السؤال واستعداد المتعلم

ثانيا: صور التقابل أو التعارض

ثالثا: لماذا يقلقنا السؤال؟

V- وما نطاقها؟ وما نهايتها؟

أولا: نطاقها

ثانيا: نهايتها

خاتمة: حل المشكلة



مقدمة: طرح المشكلة

من جملة العوامل الأساسية التي تقوم عليها، أية عملية تربوية أو تعلُّمية، وجودُ المتعلم، وموضوع التعلم، والحافز عليه. نقول المتعلم، لأنه المعني الأول بالعملية، ولأنه مصدر الشعور والإرادة والقرار؛ ونقول الموضوع، لأنه المادة المعرفية أو السلوكية التي يحتاج إليها المتعلم في مسعاه؛ ونقول أخيرا، الحافز على التعلم، لأنه المحرك الذي يقف وراء ميول المتعلم، وإرادته، وينشط فيه القريحةَ، ويَشْحَذ فيه الفضولَ، و يفتح له باب المزيد من التعلُّمات والاكتسابات.

ولا يخفى ما لهذا العامل الأخير، من أهمية في عملية التعلم. إنه بمثابة همزة وصل بين المتعلم ومادة التعلم. فهو يثير في العامل الأول، نوعا من الرغبة المتحمسة في طلب الموضوع، ويزرع في العامل الثاني، الحركة عندما ينبجس منه في شكل سؤال، وكأنه يريد تقديم المادة كإجابة عنه، تبرر العلاقة بينهما. وهذا يعني أن غياب السؤال أي الحافز والدافع، تترتب عنه انزلاقاتٌ تربوية خطيرة: منها، نقل المادة التعلمية بشكلها الجاف إلى متعلم لا يتمتع بإرادة ولا تحركه رغبات ولا تدفعه مشاعر الحماسة؛ ويقع ذلك، عن طريق معلمٍ، لم يَعُدْ يرى من أسلوبٍ في عمله سوى التلقين والتحفيظ.[1]

وعليه، فإن السؤال، ما يزال يحتل صدر المسارات التعلمية من غير منازع؛ وعلى أساس هذا المبدأ العام، قام كثير من علماء النفس البيداغوجي، ينادون بترسيخ قيمة السؤال وتأصيلها لدى الدارسين والمدرسين. وإذا كان الأمر كذلك، فماذا نقول في شأن ممارسة التفلسف، التي لا مبرر لوجودها إطلاقا، سوى أن تنطلق من السؤال الإشكالي. إن الشروع في عملية التفلسف يتطلب منا أن ندرك السؤال، وأن نفهم طبيعة العلاقات المنطقية التي تربط الحدود فيما بينها، و التي يحتوي عليها السؤال؟

هذا، وإذا كان لا يعقل أن نبدأ فعل التفلسف من لا شيء، فإنه يتعين علينا ــ في هذا السياق، ونحن نجتاز عتبة التمهيد للفلسفة ــ أن نطرح معنى مفهوم السؤال، ومجال امتداداته، وأن نتساءل: متى ولماذا يثير الدهشةَ والإحراج؟ وبتعبير منهجي، نتساءل، عما هي علاقة

[1] ــ جدول موقع السؤال من الفعل التربوي، في آخر هذا الدرس.



السؤال بالمشكلة الفلسفية؟ وما علاقة هذه المشكلة بالإشكالية؟ وما علاقة السؤال بإثارة الدهشة و الإحراج، وما طبيعة هذه الإثارة؟ وأخيرا، ما نطاقها وما نهايتها؟

I - هل كل سؤال هو مشكلة؟

أولا: ما هو السؤال؟

1- هو لغة، الطلب و المطلب؛

2- وهو اصطلاحا يكتسي معان متعددة ، وذلك حسب التخصص الذي نأخذ به:

أ ــ فهو عند كثير من علماء البيداغوجيا، يعني الموضوع (Sujet) أو المطلب؛

ب ــ وهو لدى أهل التربية والتعليم، ما يستوجب جوابا أو يفترضه؛

ج ــ وهو عند السياسيين، القضية كأن نقول: القضية أو المسألة الفلسطينية والمسألة الاستعمارية؛

د ــ وهو في معناه العام، الحاجة لدى الفقهاء المسلمين، على أساس أن السؤال هو السؤل، والمسألة هي السؤلة؛ وهو في معناه الخاص، النازلة أي الأمر الطارئ الصعب ؛ ويقصدون بهذا على وجه الدقة، القضية الصعبة أو المستجَدَّة التي تتطلب حلا شرعيا واستعجاليا، في مجال الدين والدنيا.

هـ ــ والسؤال لدى الفلاسفة، هو على حد سواء، المشكلة والإشكالية.[2]

ثانيا: و ما هي المشكلة؟

1- من الناحية اللغوية

---

[2] - إلا أن الاختلاف يكمن في تصنيفه؛ فهناك صنف الأسئلة من قبيل وضعيات مشكلة، وهي وضعيات يطغى عليها الطابع العملي التجريبي، وصنف الأسئلة الفلسفية المحضة التي هي من قبيل مواقف مشكلة حيث يطغى عليها الطابع النظري، لأنها تُطرح في مجال مجرد. ومعنى هذا، أن هناك من الأسئلة الفلسفية أو "النوازل" الفلسفية بتعبير فقه الواقعات، ما هو ممكن الحل، وهناك ما يبقى بدون حل.



أ – المشكلة ج. مشاكل ومشكلات ـــــ هي الأمر الصعب أو الملتبِس. وإذا نحن قلنا، أشكل علينا الأمرُ، يكون معناه التبس علينا، واشتبه؛ والأشكل من الأمور عند العرب، هو خليط اللونين. والشواكل من الطرق هي ما انشعب عن الطريق الأعظم[3].

ب– وللمشكلة كما نقرؤها في المعاجم الفرنسية، (Le problème)، معنيان: الأول يفيد بأنها المسألة التي تحتاج إلى حل بالطرق العلمية أو الاستدلالية؛ والثاني يضيف بأنها، كل ما يستعصي على الشرح والحل. فهي القضية المبهَمة التي تستعصي عن الإدراك، بل هي المعضلة النظرية أو العملية التي لا يتوصل فيها إلى حل يقيني، مع العلم بأن المعضلة (Le dilemme) ، تعني حالة لا نستطيع فيها تقديمَ شيء، لأنها تزُجُّ بنا في التأرجح بين موقفين بحيث يصعب ترجيحُ أحدهما على الآخر[4].

والفرق بين المشكلة والمعضلة [والمُعَضِّلة]، والقضية، والمسألة: هو فرق بين الالتباس، والحيلولة، والفكرة التي تدعو إلى البحث، والصعوبة التي يمكن حلها:

* إن المشكلة تنطوي على الالتباسات والمغلَقات، بينما المعضلة ـــ وهي أيضا، المسألة المشكِلة ـــ هي مسألة تضيق فيها الخطة، وهي كل ما يشكِّل حاجزا يضيِّق عليَّ، ويحول بيني وبين المراد الذي أقصده.[5]

---

[3] – لسان العرب لابن منظور.

وإذا نحن عرفنا أن اسم الفاعل هو اسم مشتق من لفظ الفعل مثل المصدر وهو أيضا، ما دل على ما وقع منه الفعل، عرفنا مدلول بعض الكلمات التي تهمنا في هذا السياق، مثل المشكِل و الإشكال؛ فالفعل أشكل مصدره إشكال، واسم فاعله هو مشكِل للمذكر ومشكِلة للمؤنث؛ ومنه الأمر المشكِل والقضية المشكِلة أي الأمر الملتبس والقضية الملتبسة. والمشكل أو المشكلة قد يكون نعتا لمنعوت محذوف تقديرُه أمرٌ أو قضية. وقد يكون مجرد اسم يعني الملتبِس. والسؤال المشكِل هو في النهاية، السؤال الملتبِس.

[4] – يرى كانط في شأن الأحكام الإشكالية، بأنها تلك التي يكون فيها الإيجاب أو السلب ممكنا لا غير.

[5] – وأصل العـضل المنع، والشدة؛ يقال: أعضل بي الأمرُ إذا ضاقت عليَّ فيه الحِيَلُ، واستغلقت علي سبلُها؛ و الداء العُضال هو المرض الذي يُعجز الأطباء، فلا دواء له [لوجود موانع]. ومن الأمثلة التي تضيق فيها الحيل، ما يتناقله بعض المناطقة في موضوع الوضعيات المعضلة: تعيش في إحدى الجزر، جماعة من الجبابرة المعروفين بالتجبر وبالذكاء الخارق؛ ولأنهم متجبرون، كانوا يحكمون بالإعدام، على كل أجنبي يقترب من شواطئهم؛ ولأنهم كانوا جد أذكياء، وضعوا حيلة، تحمل الأجنبي إلى أن



* وأما القضية ج قضايا، فهي عند المناطقة: الحكم، وهي [ما يُحتاج فيه، إلى القطع والفصل] أو هي عند المفكرين، موضوعٌ فكري يدعو إلى البحث والتفكير.

* وأما المسألة، فهي لغة، طلب حاجة أو مطلب؛ أقول: سألتُه الشيءَ أي استعطيته؛ وسألته عن الشيء، استخبرته. وهي في مجال التعليم، والحياة العامة، تمرين أو صعوبة، يمكن حلُها بآليات معروفة تحتاج إلى بعض المهارات.

وفي هذا الجدول، نقرأ أربعة أنواع من الأسئلة، وما يقابل كل واحد منها من خصائص ووسائل تستعمل في الحل، وأمثلة مناسبة:

تشخيص السؤال	خصائصه	وسائله	أمثلة
1- المشكلة	الالتباس	محاولة فتح الملتبس والمنغلق	هل يصح القول بأن لكل سؤال جوابا؟
2- المعضلة	الحيلولة و الانسداد	خطة مفرغة	(أ) مشتقة من (ب) و (ب) مشتقة من (أ)، أيهما المصدر؟
3- القضية	قابلة للبحث	تُبحث بأدواتها	للنجاح في الفلسفة، لا بد من المطالعة، و لكن كيف لي ذلك، و أنا في منطقة نائية؟
4- المسألة	قابلة للحل	تُحل بمهارة	إذا كان هذا خليطا من الأحمر والأسود، فما هي خصوصية كل واحد منها؟

يقرر هو بنفسه، حكمه بالإعدام. فطرحوا عليه سؤالا من الأسئلة؛ فإنْ جاءت إجابته صادقة، قُتل شنقا، وإن جاءت كاذبة، قطع رأسه. ولكن، حدث أن جازفوا بالسؤال التالي: "ما هو مصيرك؟"، فأجاب الأجنبي الحاذق: "يجب أن تقطعوا رأسي"؛ وعلى إثر هذا، استمر نقاش مجلسهم من غير نتيجة، ولا نهاية. وذلك لأنه في حالة قطع رأسه، وجب أن يكون كاذبا، ولكنَّ إجابته صادقة. وفي حالة الشنق، وجب أن يكون كاذبا، ولكنه في إجابته، يطلب القطع.



2- الناحية الاصطلاحية

والمشكلة اصطلاحا، هي مسألة فلسفية يحدها مجال معين حيث يُحصَرُ الموضوع، ويُطرح الطرح الفلسفي. وهي أطروحة أو أطروحات. ويُفضّل عدد من الباحثين في الفلسفة، أن يجمع مشكلة جمع مؤنث سالم، فيقول مشكلات، ولعله بذلك، يرقى إلى التمييز بينها، وبين كلمة "مشاكل" التي تغلغلت في لغة العوام، ولغة الاجتماعيين، والنفسانيين، وأهل السياسة، والصحافة، وغيرهم.

ثالثا: و ما العلاقة بينهما؟

1- ليست علاقتهما طردا ولا عكسا

ليس كل سؤال مشكلة بالضرورة، لأن الأسئلة المبتذلة التي لا تتطلب جهدا في حلها، والتي لا تثير فينا، إحراجا ولا دهشة، لا يمكن أن ترقى إلى أسئلة مشكلة حقيقية؛ وفي مقابل ذلك، يمكن القول بأن المشكلة جديرة بأن تكون سؤالا، عند القراءة الأولى، إذا هو أثار قضية مستعصية عن الحل، وإذا جاء في صيغة استفهامية. إلا أن هناك حالات، تثبت فيها المشكلة، ويغيب عنها الاستفهام. فقد تكون المشكلة الفلسفية مَثار دهشة أمام العقل، دون أن تقدَّم في صياغة استفهامية [؟]، كما هو الحال في عرض مجرد أطروحة فقط، نُدعَى للنظر فيها بعد "مَشكَلَتِها"، كما هو شأن الأطروحتين الآتيتين: "قد يجتمع الضدان، الحرية والحتمية"؛ و"بين السلب و الإيجاب علاقة تكاملية"؛ وكما في حالة إضافة المطلوب التالي، إلى كلا الطرحين: ((حلل وناقش)).

والمشكلة ليست أيضا، سؤالا من حيث إنه مجرد موضوع ومبحث أو مطلب (sujet)، ما دام لم يترك في الذهن بعض التساؤلات، ولم يخلف وراءه استفهامات صريحةً أو ضمنية. هذا، بالإضافة إلى أنه ليست كل مشكلة مطلبا فلسفيا؛ فبإمكاني أن أواجه مشكلة تسرب المياه على مستوى سقف بيتي، لأنها مشكلة عملية. كما أنه لا يجب الخلط من جهة، بين

المشكلة الفلسفية التي تسعى إلى البحث عن الحقيقة البعيدة ، والمشكلة العلمية التي تهتم بالحقيقة القريبة، من جهة أخرى.[6]

ولهذا، فإنه في حالة تقدم السؤال على شكل وضعيات مستعصية – بحيث تأخذ الصعوبات في الظهور وتشتد، فتصل إلى غاياتها بالنظر إلى طبيعة المجال الذي تنبثق منه، وإلى حجم وقوة الانفعال الذي تثيره – يعسر الجواب، فيُعلَّق بين الإثبات والنفي تارة، ويطرح في حلقة مفرغة، تارة أخرى؛ وقد يُسكت عنه، في حالة من الحيرة، والارتياب؛ وعندئذ، نقول: إن السؤال ما يزال ينتظر جوابا. وهذا النوع من الأسئلة، يُقحمنا بلحمنا ودمنا، وبكل جوارحنا وكياننا في وضعية، تُربك سكينتنا العقلية والمنطقية والنفسية. وهذا هو الذي يتحدث عنه الفلاسفة، في تعرضهم للمواقف المشكِلة.

أ- التفكير أساس العلاقة بينهما

إن مصير السؤال الفلسفي، يتوقف على الإنسان، ككائن عاقل وفضولي، يعيش على الفطرة، ويعيش أيضا، على الاكتساب؛ وليس بالضرورة، أن يكون هذا في سِنٍّ دون أخرى؛ فللأطفال حقهم في ذلك، إذ يحملون من الانشغالات، ومن التساؤلات، ما يحرجوننا به، ونقف أمامهم حائرين عاجزين.[7] لقد أكد علم النفس التربوي على أن التعلم يتأسس على التساؤل، وعلى أنه لا تعلُّمَ إلا عن طريق التساؤل الذي يحركه الفضول. وهذا يعني، أنه لا معرفة واضحة، ولا ناجعة، ولا حقيقية، دون أن تكون ردَّ فعل عن سؤال. من هنا، تنشط المحفزات، ويتحمس المتعلم للسعي إلى العمل الفكري.

وبصورة عكسية، كلُّ معرفة اكتسبناها أو سوف نكتسبها، هي في الحقيقة، جواب عن سؤال، نكون قد واجهناه أو بادرنا إلى طرحه. ولهذا، فإننا عندما نكون أمام أي نص

---

[6] - ابحث عن العلاقة بين الفلسفة و العلم، بالرجوع إلى المصادر الخاصة بهذا الموضوع.

[7] - Voir, Michel Tozzi, (professeur des universités à Montpellier) et Le questionnement philosophique des enfants.



معرفي، ترانا نحاول استسآله، علّنا نصل إلى الإحاطة بالسؤال الذي كان دافعا وسببا في الجواب. وهذا معناه الانتقال من الحلّ إلى السؤال.

يمكننا إذن، اعتبار التساؤل مفتاح التعلم والمعرفة، وحافزا على تقدم العمل الفكري.

ب- ونستنتج مما سبق، أنه لا يجب أن نأخذ العلاقة بين السؤال والجواب، على أساس الاطراد والعكس؛ فقد يكون للسؤال جواب، وقد يبقى معلقا من غير جواب. وفي هذه الحالة الأخيرة، يجب أن نأخذ السؤال، على أنه قضية صعبة تثير التوتر، ومن ثمة، تدعو إلى التفكير ومحاولة البحث عن الإجابة. وإذا كانت هناك علاقة بين الطرفين، فإنه يجب أن تقوم على أساس فكري محض، بحيث نقرِّب السؤال الإشكالي إلى التفكير. وفي هذا السياق، يقول جون ديوي: إن التفكير لا ينشأ إلا إذا وُجدت مشكلة، وأن الحاجة إلى حل أي مشكلة، هي العامل المرشد دائما، في عملية التفكير.

II - وهل الإشكالية ترادفها؟ هل نتحدث عن مشكلة أم إشكالية؟

أولا: ما هي الإشكالية؟

الإشكالية (La Problématique) هي على وجه العموم، المسألة التي تثير نتائجُها الشكوك، وتحمل على الارتياب والمخاطرة. ويرى بعض الفرنسيين أنها أيضا، جملة من المسائل التي يطرحها العالم أو الفيلسوف طرحا يكون مقبولا بالنظر إلى وسائله، وإلى موضوع انشغاله وتصوره.[8] وهي على وجه الخصوص، القضية التي يمكن فيها الإقرار بالإثبات أو بالنفي، على حد سواء أو تحتمل النفي والإثبات معا.

ثانيا: الإشكالية لا ترادف المشكلة

إذا كانت الإشكالية هي المعضلة الفلسفية التي تترامى حدودها، وتتسع أكثر وتنضوي تحتها المشكلات الجزئية، فإن المشكلة كما ترشد إلى ذلك، الممارسة الفلسفية، مجال بحثها في الفلسفة، أقل اتساعا من الإشكالية، حتى أننا نضع على رأس كل قضية فلسفية أساسية،

---

[8]- والإشكالية عند (لالاند)، هي على وجه الخصوص، سمة حكم أو قضية قد تكون صحيحة (ربما تكون حقيقية)، لكن الذي يتحدث لا يؤكدها صراحة. (Voir, A.Lalande, vocabulaire)



سؤالا جوهريا يقوم مقام الإشكالية، ثم نفصّل السؤال الجوهري هذا، إلى عدد من الأسئلة الجزئية، تقوم مقام المشكلات. وإذا كان مصدر اشتقاقهما واحدا، فإن الاستعمال المريح، يفصل بينهما فصل الكل عن أجزائه.

هذا فضلا عن أن الإشكالية قضية تثير قلقا نفسيا، وتشوّشا منطقيا؛ والباحث فيها، لا يقتنع بحل أو بأطروحة أو بجملة من الأطروحات، ويبقى مجال حلها مفتوحا.

ثالثا: مشكلة أم إشكالية؟

1- إذا كانت العلاقة بينهما، هي علاقة المجموعة بعناصرها، أدركنا جيدا، متى نستعمل لفظ المشكلة، ومتى نستعمل لفظ الإشكالية. ولتوضيح هذه العلاقة، يجب أن نشير إلى أن الإشكالية ــ على صيغة إفعالية مثل إكمالية وإقطاعية وإعدادية ــ هي في تركيبها اللغوي، مصدر (أشكل)، وهو إشكال، أضيفت إليه ياء المذكر ليصبح (إشكالي)، ثم أضيفت إلى هذه الصيغة الأخيرة، تاء التأنيث لتصبح إشكالية. وكلتا الصيغتين منسوبة إلى الإشكال، كمصدر أو كأصل يحتضن كل المشتقات، وكذا الأمر بالنسبة إلى إكمال وإكمالي وإكمالية.[9] وعلى هذا الأساس، تكون الإشكالية محتضِنة لمختلف المشكلات؛ وإذا حددنا موضوع الإشكالية، عرفنا المشكلات التي تتبعها، كما تتبع الأجزاءُ الكلَّ الذي يحتضنها.[10]

2- وفي شأن تحويل قضية ما أو مسألة ما، من مستوى صعوبتها المألوفة، إلى مستوى الإحراج العقلي، يقولون مَشْكَلَ يمشكل، وأشكل يؤشكل، وهي ألفاظ تقابل في لغة

---

[9] - وليس من المستبعد أن يكون لفظ الإشكالي أو الإشكالية، صفة لاسمٍ محذوفٍ تقديره، الأمر الإشكالي والأمور الإشكالية، مثل ما هو شأن المدرسة الإكمالية، والسلطة الإقطاعية، والفلسفة الإباحية.

[10] - عندما يكون عدد المشكلات في نفس القضية، اثنين فما فوق، يصبح وجود الإشكالية أمرا شرعيا، لأن ذلك، تقتضيه ضرورة منهجية. وتكون هذه الإشكالية بمثابة المظلة المفتوحة التي تنضوي تحتها كل المشكلات التي تناسبها. وكذلك الأمر بالنسبة للإشكاليات، فقد نجمعها على أساس نفس المبدأ، إشكالية واحدة أوسع نسميها إشكالية الإشكاليات أو أم الإشكاليات. وهكذا... فقد نجمع بابُ الأخلاق، مشكلاتٍ تحت غطاء إشكالية واحدة؛ وقد نجمع أم الإشكاليات عددا من الأبواب كالأخلاق، والميتافيزيقا، وفلسفة العلوم، والمنطق.



الفرنسيين (Problématiser)، ويقابلون المصدرين: مشكلةً وأشكلة بـ (La Problématisation). أما الشكلانية (Le Problématisme)، فهي نزعة سوقية، يستشكل أصحابها أتفه القضايا، ويستعظمون أبسط الأشياء، وينظرون إليها، على أنها أشياء مشكِلة. ولقد شاعت في لغة الناس، وكثير من أهل التعليم؛ فالتمرين عندهم، إشكالية، والصعوبات المهنية إشكالية، وتأجيل الرحلة الجوية إشكالية، وهكذا... وهي أيضا، تعبير عن القلق الذي يعيشه الناس في حياتهم اليومية.[11]

هكذا إذن، وعلى هذا الأساس، نستعمل الإشكالية باعتبارها المعضلة الأساسية التي تحتاج إلى أكثر من علاج، والتي تستوجب مقاربتُها أكثر من زاوية. فهي بمثابة المصدر الذي لا تنقضي عجائبه. وفي مقابل ذلك، نستعمل المشكلة باعتبارها القضية الجزئية التي تساعد على الاقتراب من الإشكالية.

III - متى يثير السؤال الفلسفي الدهشة و الإحراج؟

أولا: تحديد المفاهيم

1- السؤال الفلسفي: إنه ثلاثة أنواع، سؤال فلسفي يطرح إشكالية؛ وسؤال فلسفي يطرح مشكلة؛ وسؤال فلسفي يطرح الإشكالية والمشكلة في آن واحد. الأول يستوعب مشكلتين على الأقل؛ والثاني يتضمن أطروحة واحدة أو أكثر، أو تحليلا للقضية بشتى الطرق، كما هو الشأن في هذا الدرس؛ وفي الثالث وهو أصعبهما، تذوب المشكلة في الإشكالية، نظرا إلى درجة صعوبتها، في انتظار مبادرات المفكرين ومحاولات الفلاسفة،[12] كما هو شأن السؤال التالي: هل هناك ما يدعو إلى الحديث عن الثوابت المطلقة، في عصر

---

[11] - ويمكن بمنطق المماثلة، فتح قائمة للتعبير عن ظاهرة التحويل هاته، وتسجيل ما يأتي: شوكل يشوكل شوكلةً، كما نقول فوعل فوعلة وعوضل عوضلة وحوسب حوسبة، أو مشكل مَشكَلة ومَعضل مَعضلة؛ ويمكن القول أيضا، وبنفس المنطق، شكلل شكللة مثل فعلل فعللة وعضلل عضللة، وشكلن شكلنة مثل فعلنة وعضلن عضلنة. ولعل هذه الصيغة الأخيرة، أنسب نظرا إلى انتشار مثيلاتها واعتناقها من طرف المجمع اللغوي العربي، كما هو الشأن مثلا، في الصياغات التالية: عقلن وعقلنة وعقلانية (Rationaliser, Rationalisation, Rationalisme).

[12] - إن الإشكالية هنا، لا تتضمن إلا مشكلة واحدة مفتوحة نظرا إلى صعوبتها.



المتغيرات؟ وهنا نتساءل، هل هناك من لا يؤمن بالتغير، وهو يجترفنا؟ ما معنى أن نحيا، إذا كنا غير منسجمين مع زماننا ومكاننا؟

2- الدهشة

أ- للدهشة (أو الحيرة) عدة معان أهمها:

1- هي شعور المرء بِجهل وجه الصواب حيث لم يدر أين منفذه؛

2- وهي الاضطراب في السير، والتردد في الاتجاه، وهي أيضا، معاناة المتردد الذي يضل الطريق، ولم يحظ بالاهتداء إلى سبيله؛

3- وهي غشيان البصر؛

4- وهي في اللغة اللاتينية الكلاسيكية، أطونار (attonare) ومعناها، هزيم الرعد؛

5- أما الدهشة التي نعنيها هنا، فليست تلك الدهشة العادية الخاصة بمن يفاجأ بأمر غير عادي، وإنما على العكس من ذلك، هي الدهشة الفلسفية التي تتعلق بأشياء الطبيعة وما وراءها، الأشياء التي نراها ونتخيلها، يوميا. والفيلسوف هو الذي يتساءل لماذا جاءت الأشياء هكذا. وبالدهشة، يأخذ الفيلسوف في الوعي بجهله، ويسعى إلى التحرر منه، ويستيقظ فضوله، أمام عالم سحري، يشتبك فيه المرئي وغير المرئي، ويجتهد في اختراق أسراره. ونحن هنا، لا نقصد بالدهشة أيضا، ذلك الانفعال القوي الذي يذهب بسكينة الجسم والنفس ويذهب بمنطق العلاقات الاجتماعية. فهناك ما يدعو إلى التمييز بين هذا النوع من الدهشة الذهولية الذي يشل الفكر، وما كان يسميه ديكارت في كتابه محن الروح: (Les passions de l'âme) "الدهشة والإعجاب"، وهو نوع من الدهشة الفلسفية التي يتولد عنها، الفضول لا الشرود. والدهشة لا يجب أن تقف عند مجرد المفاجأة، بل يجب أن تحرك الفكر، ولا تشله في البحث عن الحقيقة. إنها تستجيب لأسمى تطلعات الفكر الذي يبحث بالطبيعة عن أن يعرف، من أجل أن يعرف.

6- إنها لحظة شخصية وأخلاقية، أعانيها بلحمي ودمي؛ بل قل، إنها ملكيتي الفردية، ملكية الأنا المتكلم. وشؤون الأنا المتكلم، ليست قضية الجميع ولا قضية المخاطب



الشريك. إن مركز مشكلة الدهشة،[13] هو اسْمِي الشخصي لا غير. ولهذا، فالحديث عن التفلسف، هو حديث عن معاناتي الذاتية للتفكير الفلسفي.

ب- مصدرها

وإذا كان لا تفلسف من غير دهشة، فإنه لا دهشة من غير حافزيْن أساسيين: الوعي بالجهل، وإدراك صعوبة السؤال. فبقدر اتساع الوعي بالجهل، يكون الشعور بضرورة البحث عن أسباب المعرفة، وهذا حافز يدعو إلى التفكير والتأمل. ولقد اشتهر عن سقراط، أنه قال: "كل ما أعرف هو أنني لا أعرف شيئا".

وبقدر إدراك العقبات التي تطرحها المشكلة الفلسفية، يكون اندفاع الفضول نحو الكشف عن مصدر الانفراج والتخفيف من الجهل. يقول كارل ياسبرس، في هذا السّياق، "يدفعني الاندهاش إلى المعرفة، فَيُشعرني بجهلي".

3- تعريف الإحراج؟

هو لغةً، من حرِج يحرَج الشيءُ: ضاق؛ وأحرجه: صيّره إلى ضيق وحصْر وانغلاق؛ وعكسُه، الانشراح والاتساع لقبول أمر أو قضية. وضاق بالأمر ذرعا أي شق عليه. والحرج هو الأمر الذي لا منفذ له؛ والضيق هو ما يكون له مدخل دون مخرج. وقيل الحرج أضيق الضيق، أي أضيق من أمرٍ، فيه مطلق الصعوبة. ولا يصدق الضيق إلا على ما كان في غاية الصعوبة والشدة.

والحرج اصطلاحا، هو "كل ما يؤدي إلى مشقة زائدة في الدين أو النفس أو المال حالا أو مالا"؛ وهو أيضا، الشك لأن الشاكَّ في ضيق من أمره حتى يلوح له اليقين[14].

---

[13] – قيل في هذا السياق: "انغطسْ في الدهشة وفي الحيرة التي لا حدود لها، تكنْ من غير حدود، ومن ثمة تكن لانهائيا".

[14] – انظر، الكشاف للزمخشري، ج.1 ص،254، النساء، 65. ولفظ الحرجة، معناه الوادي الكثير الشجر، المشتبك الذي لا طريق فيه. وفي القرآن ما يدل على هذه المعاني؛ يقول تعالى: "ومن يُرِدْ أن يُضِلَّه يَجعلْ صدْرَه ضيّقا حَرِجًا كأنما يَصَّعَّدُ في السَّماء" (الأنعام، 125). إن العلم يشرح الصدر ويوسعه حتى يكون أوسع من الدنيا، والجهل يورثه الضيق، والحصر، والحبس، والالتباس، والانغلاق. فكلما اتسع علم العبد، انشرح صدره واتسع، وليس هذا لكل علم، بل للعلم المورث عن الرسول (ص)، وهو العلم النافع؛ فأهله أشرح الناس صدرا، وأوسعهم قلوبا.

وفي النهاية، إن الإحراج من الحرج، وهو الضيق الذي لا مدخل له ولا مخرج. والمحـرَج هو من يعاني مشقة زائدة على اللزوم، فيما يملك من نفس، وعقيدة، ومال أو يعيش حالة من الشك والارتياب، فيما يبدو له يقينيا؛ وهذه هي الحالة التي تهمنا في موضوعنا أكثـر مـن غيرها.

ثانيا: علاقة السؤال بالدهشة وبالإحراج

تقوم علاقته بهما، على أساس شروط، قصد تحقيق وظيفته:

1– ما هي شروط السؤال الفلسفي؟

يمكن إجمالها في سبع نقاط، بحيث يجب أن:

أ– تتضمن قضية فكرية عالمية، وتأملية إنسانية؛

ب– تتضمن مفارقات، وتناقضات؛[15]

ج– تتعرض لموضوع يهز في طرحه، الإنسانَ في أعماقه النفسية والمنطقية والاجتماعية؛ وتدعوه إلى الانتقال من الحيرة التامة، إلى الرضا العقلي والنفسي؛ كأن نقدم أمورا، تتعارض مع أفكاره وتصوراته واعتقاداته. ومعنى هذا، أنها تشد فضوله، وتُقلقه، وتحيره، فيندفع من ثمة، إلى البحث والتأمل؛ هذا، وعندما كان يقول أفلاطون: إن خاصية الفلاسفة هي الاندهاش من كل الأشياء، كان يضع الحيرة في موقع المحرك للفلسفة. ولقد وضع هيجل من جهته، محركا ثانيا، هو تعارض الآراء: أطروحة ونقيض أطروحة وتركيب أو تجاوز. فكلما كان هناك جديد أو تناقض، كانت هناك فلسفة؛ فالجديد يردنا إلى أفلاطون، والتناقض يردنا إلى هيجل.

د– أن يكون الإحراج حقيقيا، لأنه لا اعتبار للإحراج التوهُّمي. ولهذا، فالخطوة الأولى للشروع في ممارسة التفلسف، هي الشعور بالجهل، وهو شعور لا توجد بدونه، أية رغبة في التعلم ولا في طلب الحقيقة: لقد كان سقراط يبدأ بإزالة العقبة الرئيسية للمعرفة،

[15]– وسنرى تحت العنوان الرابع ١٧، أن القضيتين المتناقضتين قد تكون كلتاهما صحيحة، وهذا من أخطر وأعمق الأسئلة الفلسفية، وهو الذي أشرنا إليه بالإشكالية.



بإقناع متعلمه بجهله: فيخترق معه المألوف[16]، وينازعه فيه، في المجال الاجتماعي والديني والمنطقي والعلمي والإبستيمولوجي.

هـ- تدعو إلى بناء أطروحة مؤسسة، وبناء فكري شمولي تتسق فيه المتناقضات؛[17]

و- تسمح بعرض مواقف وقضايا من دون تحديد نهايات لها، لإتاحة الفرصة للمتعلمين للبحث عن نهايات مقبولة حول المشكلة، من مصادر متعددة.

ز- تصاغ بدقة وبلغة سليمة وواضحة.

2- تحقيق وظيفته

هكذا، تتحقق الغايات التي من أجلها نصوغ السؤال، وهي إدراك ما تنطوي عليه مسألةٌ فكرية مُحيِّرة من التباسات وصعوبات، وتشخيص مصدر إعجازها، والسعي إلى إمكانية حلها أو القطع فيها، بآليات معروفة تحتاج إلى التفكير والتأمل والبحث. وليس الغرض من ذلك، الوصولَ إلى مجرد الحل فقط، وإنما وبوجه أخص، الوصول إلى التغلب على الجهل والحيرة، والانتقال من ثمة، إلى حسن تسيير الموقف، وتهذيب ما كان يبدو غير قابل للتهذيب.

3- إن الإشكالية والمشكلة تشخَّص كلتاهما، على أساس ما تخلّفه هاته أو تلك من آثار الاضطراب في الإنسان. فإذا كان هذا الاضطراب إحراجا، كانت القضية المطروحة إشكالية، وإذا كان هذا الاضطراب دهشة، كانت القضية مشكلة. وكأن الفرق بينهما هو فرق بين الإحراج و الدهشة.

---

[16] - إن طرح الإشكالية يقتضي الانطلاق مما هو مألوف أو مسلم به لدى المتعلمين؛ فقد يكون هذا المألوف عادة اجتماعية أو مقالية أو تصورا من التصورات بحيث تشكل عملية ضبط هذا التصور أو هذا المألوف مدخلا يمهد لطرح الإشكالية. ومن هنا، فإن ضبط التصور الذي يسبق الإشكالية في الطرائق التقليدية المعروفة في تدريس الفلسفة ما هو سوى مرحلة تمهيدية لعرض التساؤل الإشكالي.

[17] - وهذا ما يسمى بالمنطق الديناميكي أو الجدلي للوحدة و التركيب (وهناك من يميز بين المنطق الجدلي الهيجلي من جهة، ومنطق الوحدة وهو المقصود هنا، من جهة أخرى). وفيه، يسعى العقل إلى جمع كل المتنافرات التي تأتي من الواقع، في قاعدة واحدة ودستور واحد. والغرض منه إدماج هذه المتنافرات في مستوى منطقي أعلى حيث تلتقي فيما بينها دون أن تختلط.



هذا أو ذاك. وفي كلمة، لطرح المشكلة الحقيقية، وجب أن تظهر القضيتان المتناقضتان صحيحتين على الأقل.

وهذا يعني، أنه إذا كانت كل المشكلات الفلسفية متناقضات، فإنه ليس كل المتناقضات مشكلات فلسفية: فإن المشكلات حيث يكون أحد الحدين كاذبا، هي مجرد متناقضات، يسهل فيها الفصل — (لأنه إذا كان أحدهما صحيحا، فالآخر يكون بالضرورة كاذبا) — ولكنها ليست بالنسبة إلينا مشكلات، إلا في حالة **حيث يكون** فيها البحث **عن** الحقيقة، معاقا أو مسدودا.

مثلا: إذا سقط الثلج، انخفضت الحرارة، لكن الثلج سقط، فإذن، انخفضت الحرارة.

إما أن يسقط الثلج، فتنخفض الحرارة أو تزرق السماء، فتحلو النزهة؛

* احتمال أول: لكن الثلج يسقط، فتنخفض الحرارة؛
* احتمال ثان: لكن، تزرق السماء، فتحلو النزهة.

2- إدراك التضاد

التضاد لغة، هو التخالف؛ ومن صُدَف المفارقات أن الضد نفسه ينطوي على معنيين متضادين وهو المخالف والنظير؛ والتضاد اصطلاحا، هو كل مناف وجوديا كان أو عدميا. والضدان هما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما، غاية الخلاف، أي غاية التنافي، ولا تتوقف عقلية أحدهما، على عقلية الآخر، كالبياض والسواد. والمقصود بغاية الخلاف، أن بينهما وسطا طويلا جدا، كالصُفرة و الحمرة و الزرقة، على خلاف ما نجده بين المتناقضين. وهما لا يجتمعان، وقد يرتفعان، لعدم محلهما الذي هو الجرم، كالحركة والسكون. فالحركة ليست نقيضا للسكون، وإنما نقيضها هو لاسكون. فكلاهما مساو لنقيض الآخر: لأن نقيض السكون لا سكون، وهو مساو للحركة؛ و نقيض الحركة لاحركة، وهو مساو للسكون.[18]

3- إدراك التعاكس

[18]- محمد بن يوسف السنوسي، شرح أم البراهين، ص، 107-108.



العكس لغة، هو ردُّ آخرِ الشيء على أوّله [أو قلب الشيء في اتجاه مخالف]؛ والمعاكسة هي المخالفة؛ والتعاكس انقلاب الشيء كما في المرآة بحيث يُجعل أعلاه أسفله أو يُجعل باطنُه ظاهرَه...؛ وهو أحد وجوه المخالفة حيث تعنِي اللاموافقة واللااتفاق. والعكس في المنطق الصوري الأرسطي، هو عكس القضية في مجال التقابل، وهو الحصول على قضية أخرى، بتبديل كل من طرفي القضية الأصلية بالآخر، أي جعل الموضوع محمولا، والمحمولِ موضوعا، مع إبقاء الصدق والكيف، أي الإيجاب والسلب، كقولنا مثلا، الإنسان فان، وعكسه بعض الفاني إنسان؛[19] ويبقى مفتوحا على شتى أنواع التخالف والتنافي.

4- إدراك التنافر

التنافر هو الصورة الشاملة لكل هذه الحدود المتقابلة، وكأن التنافر هو القاسِم المشترك بين المتناقضين، وكذا بين المتضادين، وكذا بين المتعاكسين. فالتناقض تنافر، والتضاد تنافر، والتعاكس تنافر.

ثالثا: لماذا يقلقنا السؤال؟

1- يجب شرح ما يُقلق

ما هو الشيء المقلق؟ هو الارتباك في الاختيار بين إجابتين (أطروحتين) تظهران، صحيحتيْن على الرغم، من تنافرهما، نعتقد أوليا، أن الجواب الصحيح عنهما، هو بالضرورة واحد من اثنين.

يقع مشكل فلسفي، عندما يكون اتخاذ موقف منه، ليس من تبيل البداهة ولا من تبيل التماسك العقلي، نظرا إلى وجود عقبة حاجبة لمعقولية الشيء، موضوعِ الاهتمام؛ وإنما يقع المشكل دائما، في خط البحث عن التماسك، سواء كان ذلك، في المجال العلمي أو في مجالي الفلسفة والدين. والمشكل يستوجب تحديدَ وتبيين الصعوبة التي يلزم تجاوزها، لأنه هو هنا، غياب البداهة في إثبات العقل من جهة، وإمكانية التعبير عن رأيٍ مقابل، من جهة أخرى.

[19] - انظر "العكس" لدى أرسطو، في المشكلة (3) من الكتاب.



والسبب في ذلك، التحليلات اللغوية، وتحديد عناصر الفكر، وتحديد العلاقة التي تعبر عنها هذه العناصر.[20] ولكن، يجب توضيح كيف يتقدم المشكل، لنرى كيف نتمكن من تجاوزه.

2- كيف يتقدم المشكل؟

العلاقات بين الحدود[21] التي يتضمنها السؤال — (وأقلها عددا: اثنان) — متعددة ومتنوعة، لا يمكن الإحاطة بها كلّها؛ نكتفي على سبيل المثال، بخمسة أنواع، هي: علاقة هوية، وعلاقة تلازم، وعلاقة شرط بمشروط، وعلاقة تنافر أو تلازم، وعلاقة تلازم و تنافر. نقرأ في الجدول التالي، نماذج من أسئلة فلسفية، وما يقابلها من طبيعة علاقتها، ورموزها، والتعليق عليها:

نماذج من أسئلة فلسفية و طبيعة علاقتها

رقم	نص السؤال	طبيعة العلاقة	رمز العلاقة	تعليق
I	برهن على أن التفلسف ضروري[.]	علاقة هوية (بين التفلسف و حتمية ممارسته)	(أ) س	(أ) يسائل= (أ)× س= ← (أ)
II	هل السؤال والجواب يلازم أحدهما الآخر[؟]	علاقة تلازم	(أ1) س (أ2) أو (أ2) س(أ1)	جواز تبادل الموقع بين (أ1) و(أ2)
III	متى يثير السؤال الفلسفي الإحراج[؟]	علاقة شرط بمشروط	(أ) س (ب)	(أ)←(ب)
IV	هل الضدان يرتفعان أو يجتمعان[؟]	علاقة تنافر أو تلازم	(أ) س(ب1)/(ب2)	(أ) ←(ب1) أو (ب2)
	فنّد القول بأن الضدين لا يجتمعان، ولا يرتفعان[.]	علاقة تلازم وتنافر	(أ) س(ب1) و (ب2)	(أ) ←(ب1) و(ب2)

[20]- يجب الانتباه إلى ما تفيده بعض الأدوات والعبارات اللغوية، من مدلول وما تؤديه من دور منطقي في السياق التي ترد فيه، مثل: لأن، إذن، أو، نستنتج، بقدر، بينما، بالتالي، إنما، إلخ.

[21]- أو المفاهيم.



إن إدراك طبيعة العلاقة الموجودة بين عناصر السؤال، لا يساعدنا فقط، على فهم المطلوب، بل يمكّننا أيضا وبوجه خاص، من معاناة المشكلة التي يوحي بها السؤال؛ وهذه المعاناة تترجمها حالاتٌ من الحيرة والإحراج، وتدفع بنا إلى تأمل المشكلة والبحث عن حقيقتها. وفي الجدول أمامنا، نقرأ خمسة أنواع فقط، من العلاقات التي تنظم منطق الأسئلة.

أ- ففي الموضوع الأول، "برهن على أن التفلسف ضروري[.]"[22]، إن المطلوب هو إثبات صدق القول بأن بين التفلسف وضرورة ممارسته، علاقةً حتمية تقوم على مبدأ الهوية بحيث إذا ارتفعت "الضرورة"، ارتفعت مبررات وجود التفلسف، ومعناه. وبالرموز، يمكننا التعبير عن هذه العلاقة بهذا الشكل: (أ) تسأل عن مبرر وجودها، في حتمية ضرورة ممارستها من طرف الإنسان؛ وكأن (أ) تسأل نفسها، عن هويتها ومصير وجودها، ويمكن التعبير عن هذا التساؤل، بما يلي: (أ)× س أو (أ) ←.

ب- و في الموضوع الثاني، "هل السؤال والجواب يلازم أحدهما الآخر[؟]"،[23] نلاحظ أن القضية مؤسسة على مدى صحة علاقة التلازم بين السؤال والجواب. ويوحي الموضوع، بأن التلازم، قد يتجه من السؤال إلى الجواب أي (أ1) س (أ2) أو من الجواب إلى السؤال أي (أ2) س(أ1). فقد يكون السؤال، ويكون الجواب، وقد يكون الجواب، ويكون السؤال؛ وهي حالة، تتضح فيها، علاقة التلازم التي تجمع بين الطرفين. إلا أن هذه العلاقة تختل في حالة وجود السؤال، يغيب فيها الجواب عنه، فتكون علاقة تقاطع على الرغم، من استمرار علاقة التلازم في اتجاهها، بين الجواب والسؤال.

ج- وفي الموضوع الثالث، "متى يثير السؤال الفلسفي الإحراج[؟]"، لا تخفى علاقة الشرط بالمشروط؛ فمتى، هو اسم استفهام وشرط يفيد الزمان ويفيد أيضا، ظرف امتداد الشروط وحجمها. و لا يخفى فيه، الحدان المتباينان لفظا، و معنًى. و يمكن ترجمة هذه

---

22 – يتقدم السؤال في صيغة غير استفهامية، والعلامة (؟) الدالة غير موجودة.

23 – يتقدم السؤال في صيغة استفهامية.



العلاقة بما يأتي: السؤال يثير الإحراج، ولكن متى؟ وبشكل آخر، السؤال (أ) [متى] يثير (س) الإحراج (ب)؟ (أ) س (ب) = (أ)←(ب).

د- أما الموضوع الرابع، "هل الضدان يرتفعان أو يجتمعان[؟]"، فيطرح محتواه، قضيةً منطقية وفلسفية، تتناول طبيعة العلاقة بين الضدين، فهل يتنافيان؟ أو يجتمعان (أي يتلازمان)؟ والمشكلة ليست في تنافيهما، لأن هذا هو الأصل، ولكنها في اجتماعهما وتلازمهما. ولقد عبرنا عن هذا النوع من العلاقة، بهذا الشكل: هل الضدان (أ) س يرتفعان(ب1) أو [باعتبار(أو) هنا، أداة تردد] (/) يجتمعان (ب2)؟ وكذا، هل (أ) ←(ب1) أو(ب2)؟

هـ و الموضوع الخامس والأخير، "فنّد القول بأن الضدّين لا يجتمعان، ولا يرتفعان[.]"، يطرح محتواه، قضية منطقية وفلسفية تتناول طبيعة العلاقة بين الضدين، حيث يتجه المطلوب إلى إبطال القول، بأن الضدين لا يجتمعان معا، ولا ينتفيان معا. وحل المشكلة ليست في معاكسة علاقة اللاارتفاع و اللااجتماع (أي اللاتلازم)، بقدر ما هي في دحضها، ورفعها بعد مناقشتها. ويمكن التعبير عن هذه العلاقة، في الشكل التالي: أبطل القول بأن الضدين (أ) س. لا يجتمعان (ب1) ولا ينتفيان (ب2)، و كذا، (أ) ←(ب1) و(ب2).

وفي هذه القائمة، نلاحظ صنفين من الأسئلة: الأوّل يمثله سؤال مفتوح كما هو حال رقم (III) وهو صنف الأسئلة التي لا توحي بأي جواب لا بـ (نعم) ولا بـ(لا)، ولا بأية طريقة خاصة، إلا إذا حُوّلت إلى مشكلات مقيدة؛ وصنف الأسئلة المغلوقة، كما هو حال الأسئلة الأربعة الباقية في الجدول؛ وهي تلك التي يحتمل بعضها الجواب بـ(لا) أو بـ(نعم)، ويحتمل بعضها الآخر تجاوز إقرار الإيجاب أو النفي، وانصرافها إلى إجابة جديدة، قد تكون جمعا بينهما أو تهذيبا لتنافرهما.

هكذا إذن؛ يتوقف معنى السؤال الفلسفي على ثلاثة عوامل أساسية، الشخص المجيب عن السؤال، والمشكلة التي يتضمنها السؤال، وإثارة الدهشة التي تربط الشخص بالمشكلة.

V ـ وما نطاقها؟ وما نهايتها؟

أولا: نطاقها

إن المقصود بالنطاق، هو مجال الموضوعات الذي تنشغل به الفلسفة، ومستوى البحث فيه. إن السؤال الفلسفي لا تهمه كثيرا، الظواهر الجزئية والحقائق القريبة، لأن هذا من قبيل عالم الحسيات؛ وما هو من هذا القبيل، يدخل في دائرة اهتمامات العلماء. وإنما ما يهمه، هو طرح القضايا الفكرية التي تتجاوز الحسيات نحو العقليات، حيث ينصب البحث على حقيقة الحقائق، وأصل الأصول، ومبدأ المبادئ الذي يفسر كل ما يجري في الطبيعة، وما وراء الطبيعة. ويتصل بمجال الموضوعات هاته، موقعُ مستوى الدراسة. فالمشكل الفلسفي، ليس مشكلا ذا طابع حسي وعملي كما رأينا، ليس فقط، لدى العلماء في مختلف التخصصات، بل لدى جميع الناس في حياتهم المعيشية؛ إنه يتموقع في مستوى الأفكار، ومنطقها، وأنساقها، ومستوى التصورات الكلية، والتطلعات الشمولية. إنه إذن، صعوبة عقلية على درجة عالية من التجريد، تواجه العقل، فتزعج سكينته. وهنا، يجب أن نذكر بأن الدهشة التي ينطلق منها التفلسف، أشد وأبلغ في سؤال، يتقدم كأطروحة عقلية ومجردة، منها في سؤال يتقدم كوضعية عملية مشكلة؛ لأنها تهز الإنسان في كل كيانه، بلحمه ودمه، وفي كل أعماق حياته الذهنية والاجتماعية. إن الموضوعات التي تناولها السؤال الفلسفي لدى اليونان مثلا، كانت مغرقة في التجريد، ومثيرة للاندهاش والإحراج؛ ومن ذلك، نسجل التساؤل عن أصل الوجود من أعلى الألوهية إلى أدنى موجود، وعن طبيعة الأشياء، في تركيبها وتغيرها أو ثباتها.

ثانيا: نهايتها

وإذا كان الناس يقولون لكل سؤال جواب، ولكل مشكلة حل، فهل في الفلسفة وبوجه أخص، في هذا النوع من الأطروحات، يصل البحث إلى نهايته؟ أجل! إنه يصل ولا يصل؛ يصل من حيث إن لكل بداية نهايةً، أي لكل منطلق فكري نهاية يصل إليها؛ ولكن النهاية هنا، ليست نهاية مطلقة، كما هو الشأن في العلم مثلا، ولا نهاية مبدئية، تستجيب لمنطق



التفكير وقواعده. فقد تكون النهاية مجرد علامة لتوافُق المقدمات مع النتائج، ومجرد إجابة مقنعة عن مشكلة ما، ضمن إشكالية عامة. وقد تكون في طابعها الإقناعي، إجابة يختلف الناس في الأخذ بها، أو إجابة مفتوحة على قضايا فكرية أخرى، تشكل مباحث متواصلة، ونطاقا يحتاج إلى اهتمامات مستمرة.

خاتمة: حل المشكلة

إن الانفعال الذي يثيره السؤال الفلسفي، إحراجا كان أو دهشة، لا مرد له، أمام إشكالية واضحة في لغتها، وفي التزام طرحها بقواعد المفارقات. إنه يتحدى عقولنا، ويحرك مشاعرنا، ويحفز فضولنا نحو كشف الحقيقة، ومصارعة الجهل. وهذه المهمة اللانهائية، نضال مستمر، ما دام الإنسان كائنا عاقلا، لا تنقطع فضوليته عن السؤال.

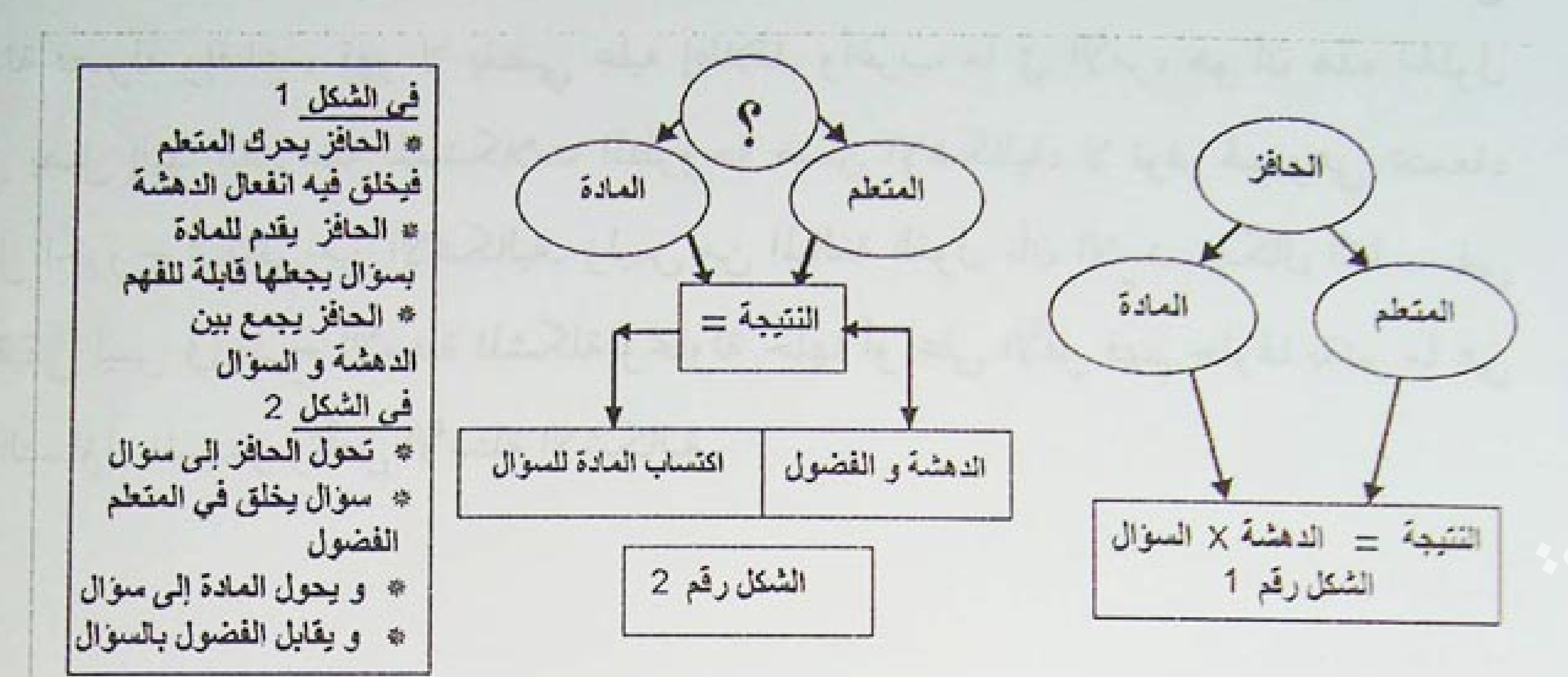
***

وكمخرج من الإشكالية الأولى، إن السؤال الفلسفي صنفان: الأول يثير المفارقات المنطقية فيهز عقولنا ويحيرها ويدفعها إلى البحث عن الحل المناسب ليهدأ ولا يتنازع مع نفسه. والثاني يذهب خلف العقل، ليتغلغل في الإنسان، فيغوص في أعماقه وفي شؤونه الحميمية المتعلقة مثلا، بهوية الأنا ومعتقداته وما ألفه من قيم ومفاهيم. الأول مشكلة بالنسبة لأي إنسان، لأنه يتعامل مع المجردات، والثاني إشكالية (أي مشكلة المشكلات) حيث يقع الانصراف من العامّ المشترك إلى ما هو خاص، فيقحم الإنسان بلحمه ودمه وبكل كيانه، لا أحد غيره يستطيع أن يواجهها، وكأن الإشكالية قضية تهمه هو ذاته لا غيره؛ وهذا الصنف يتعامل مع كل ما هو ملتصق بالشخص كشخص في كل امتداداته وأبعاده المتداخلة. هناك إذن، فرق بين الحيرة العقلية والمعاناة الذهنية الشاملة، بين قضية ينطلق فيها الباحث متفائلا في الخروج منها بحل مناسب ومتماسك، وقضية تشعره بالإحراج فتصاحبه وتلاحقه وتقذف به إلى تأملات فلسفية حقيقية ومستمرة.

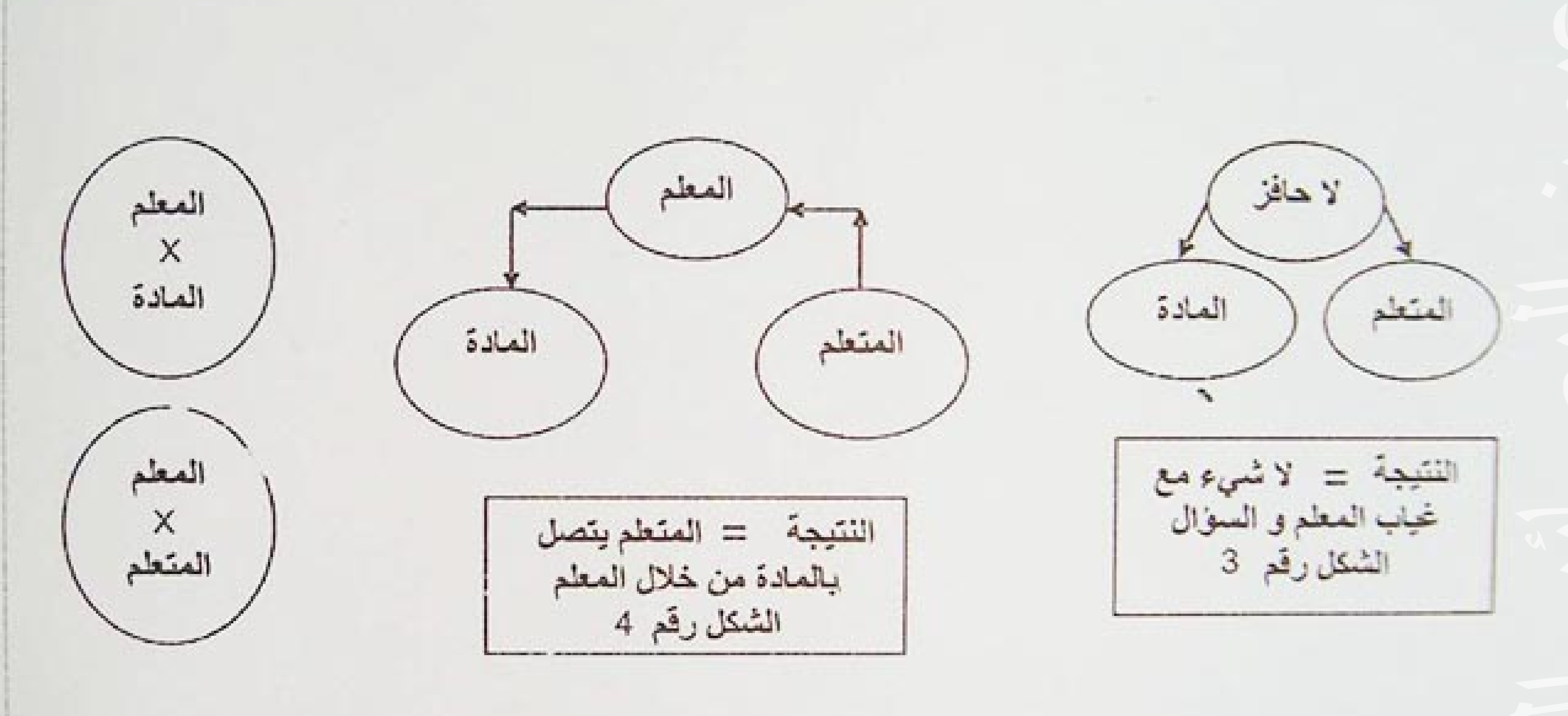
وعليه، فإنه عندما يُطرح السؤال الفلسفي عموما، لا يكون بالضرورة، في فلك أمهات المشاكل ما دام لم يمس من كيانه إلا جزءا واحدا لا يتعدى دائرة العقل المجرد. وما يقدمه

عموما، بشأن المشكلة من حلول ما هو سوى حلول تناسب منطق نزعته: حتى إذا استطاع تهدئة فضوله وإقناعه، فهو لا يقضي عليه إطلاقا. وأغرب ما في الأمر، هو أن هذه الحلول التي يصل إليها الفلاسفة للمشكلات المطروحة ضمن الإشكالية، لا توفر لهم وهي مجتمعة، سبل الخروج النهائي من الإشكالية. وليس من المبالغة القول بأن الاستشكال الفلسفي الحقيقي ليس في طرح الأسئلة المشكلة ومحاولة حلها أو على الأقل فهم حلولها بقدر ما هي في التساؤل المستمر وتأمل الأسئلة الإشكالية.





في الشكل 1
* الحافز يحرك المتعلم فيخلق فيه انفعال الدهشة
* الحافز يقدم للمادة بسؤال يجعلها قابلة للفهم
* الحافز يجمع بين الدهشة و السؤال
في الشكل 2
* تحول الحافز إلى سؤال
* سؤال يخلق في المتعلم الفضول
* و يحول المادة إلى سؤال
* و يقابل الفضول بالسؤال



النتيجة = المتعلم نسخة من معلمه
الشكل رقم 5

الشكل 3
* في غياب الحافز، يواجه المتعلم المادة من غير استعداد مسبق
الشكل 4
* و في غياب الاستعداد، يصنع المعلم ما يشاء و كيف يشاء
الشكل 5
* سيكون المعلم هو المادة، و سيكون المتعلم ما أراده معلمه: ملمح مفروض

موقع السؤال من الفعل التربوي

الإشكالية الثانية

كيف يمكن للفكر (الثابت) أن ينطبق مع نفسه، وكيف يمكنه أن ينطبق مع الواقع (المتغير)؟

3- المشكلة الأولى

متى ينطبق الفكر مع نفسه؟ وهل حصول هذا الانطباق كاف لضمان وفاق جميع العقول؟ وهل يكفي أن نعرف قواعد المنطق الصوري، حتى نكون في مأمن من الأخطاء؟

4- المشكلة الثانية

كيف ينطبق الفكر مع الواقع؟ وكيف يصل إلى هذا الانطباق، إذا عرفنا أنه قبل الخوض في دراسة الطبيعة، يأخذ بأحكام مسبقة غير مؤكدة علميا؟ كيف يستطيع بهذا الأسلوب المنطقي، أن يضمن لنا الوصول إلى الحقيقة؟ وهل الانطباق مع الواقع في هذه الحالة، يمنع الفكر من أن ينطبق مع نفسه أيضا؟

(3) المشكلة الأولى

[انطباق الفكر مع نفسه]

متى ينطبق الفكر مع نفسه؟ وهل حصولُ هذا الانطباق كافٍ لضمان وفاق جميع العقول؟ وهل يكفي أن نعرف قواعد المنطق الصوري، حتى نكون في مأمن من الأخطاء؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I– إلى أي حدٍّ يمكن الحذرُ من انزلاقات ما نعتقد أنه تفكير منطقي؟

أولا: عرض وضعية مشكلة

ثانيا: تحليلها: ملخص نتائجها وذكر مؤاخذات

II– متى ينطبق الفكر مع نفسه؟

أولا: معرفة وحدات الفكر المنطقي وقواعدِه

ثانيا: توافق النتائج مع المقدمات

III– وهل حصول هذا الانطباق كاف لضمان وفاق جميع العقول؟

أولا: قد يحصل الانطباق ولا تتفق العقول

ثانيا: من إمكان الإفحام إلى ضرورة الإقناع أو من الألفاظ إلى الإشارات ومن السكون إلى الحركة

IV– وهل يكفي أن نعرف قواعد الفكر المنطقي حتى نكون في مأمن من الأخطاء؟

أولا: تأثير الحتمية النفسية والاجتماعية على الحكم المنطقي

ثانيا: تأثير الفكر الفلسفي على الحكم المنطقي

خاتمة: حل المشكلة



مقدمة: طرح المشكلة

من الصفات التي يتميز بها العقلُ السليم، تماسُكُه الفكري واحترازه من الوقوع في التنازع مع ذاته، فضلا عن أنه قاسِم مشترك لدى جميع الناس. فهو مَلَكة ذهنية لا تتحرك حسب الأهواء والمصادفات، لأن لها نظاما دقيقا يحكمها. ولكن، هل معنى هذا، أن معرفة هذا النظام تقي عقولنا من الانزلاقات والأخطاء، وتضمن لها وفاقَ جميع العقول البشرية؟ هل هذا النظام الذي يحكمها، ثابت وعالمي أم أنه يتغير بتغيُّر مجالات التفكير؟

أمام هذه المعضلة، يتعيَّن علينا التعاملُ مع وضعية مشكلة، الغرضُ منها اكتشاف: إلى أي حدٍّ يمكن الحذر من انزلاقات ما نعتقد أنه تفكير منطقي، والرد على الاستفهامات التالية: متى ينطبق الفكر مع نفسه؟ وهل حصول هذا الانطباق كاف لضمان وفاق جميع العقول؟ وهل يكفي أن نعرف قواعد الفكر المنطقي حتى نكون في مأمن من الأخطاء؟

I- إلى أي حدٍّ يمكن الحذر من انزلاقات ما نعتقد أنه تفكير منطقي؟

أولا: عرض وضعية مشكلة

يحكي محمد المَغِيلي[1] حكايةً في مناظرة أهل السنة للمعتزلة دعا إليها بعض الملوك؛ فلما اجتمع الناس، جاء رئيس أهل السنة (س)، وأخذ نَعْلَه بيده، وجاز على الناس حتى انتهى لمكان المناظرة.

«فقال رئيس المعتزلة (م): انظروا إلى جهل هذا الرجل الذي يزعم أنه على الحق، كيف يمرُّ بنعله في هذا المكان العظيم؟

— (س): خفتُ على نعلي من المعتزلة. فإنه بلغني أنهم كانوا يسرقون النعال في عهد رسول الله (ص)؛

— (م): لم تكن المعتزلة في عصر رسول الله (ص)؛

---

[1] - عالم ولد بتلمسان في بداية القرن 15، صاحب مصباح الأرواح في أصول الفلاح، وله في منطقة توات (ولاية أدرار) مشاحنات ضد اليهود، ووقع بينه وبين جلال الدين السيوطي نزاع في علم المنطق؛ توفي بتوات ودفن بها سنة 1503م. (ابن مريم، البستان، ص، 253).



ــ (س): صدقتَ، بل في عصر أبي بكر؛

ــ (م): انظروا كذبه، لم تكن المعتزلة في زمن أبي بكر؛

ــ (س): بل في زمن عمر؛

ــ (م): ولا في زمن عمر؛

ــ (س): لعل في زمن عثمانَ أو في زمن عليٍّ؛

ــ (م): ما أكذبَك ! لم تكن المعتزلة في زمن عثمان ولا في زمن عليٍّ؛

ــ (س): (متوجها لمن حضر): سمعتَ كيف أقرُّوا على أنفسهم بالضلال! مذهبٌ لم يكن في عهد رسول الله (ص)، ولا في عهد أصحابه؛ من أين جاؤوا به؟ إنما هو بِدْعَةٌ، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار».[2]

والسؤال الذي يفرض نفسه هو هل الاستنتاج مؤسس، وهل المعتزلة مبتدعة؟

ثانيا: تحليل: ملخص نتائجها وذكر مؤاخذات

1- ملخص نتائجها

نكتفي في تحليل هذه الوضعية المشكلة بتلخيص نتائجها: إن رئيس أهل السنة، يستدرج رئيس المعتزلة إلى الإقرار بأن مذهبه الاعتزالي لم يكن موجودا في عهد النبي (ص)، والاعتراف بأنه أمر مستحدث؛ واستنادا إلى الحديث الشريف: [إنّ] "كلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار"،[3] يُبيح لنفسه إصدارَ الحكم على المعتزلة بأنهم مبتدعة ضالُّون يستحقّون النار.

2- انزلاقاتها

---

[2]- نقلا عن عمار طالبي، مقال في جريدة الشعب، الجزائر، بتاريخ 17-02-1988. ولقد نقلنا حكاية المناظرة كاملة.

[3]- رواه النسائي في "سننه" (188/3 ــ 189) من حديث جابر بن عبد الله. وحديث "وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة" [رواه الإمام أحمد في "مسنده" (126/4، 127)، ورواه أبو داود في "سننه" (200/4)، ورواه الترمذي في "سننه" (319/7، 320)؛ كلهم من حديث العرباض بن سارية].

إن هذه النتائج مهما بدت للوهلة الأولى صحيحةً، فلنا عليها مؤاخذات تتعلق بالتغاضي عن الغاية الشرعية وعن قضايا المنطق.[4] وقبل عرض هذه المؤاخذات، تجدر الإشارة إلى أن المناظرة ينعدم فيها موضوعُ النقاش، وتنحط فيه أخلاقيات الجدال؛ وكأن النقاش كان يدور حول المرور فِي المجلس، وحول سرقة النِّعال. فهل هذه هي منزلة أهل السنة والمعتزلة؟

أ- التغاضي عن الغاية الشرعية

لقد اكتفى السُّنِّـيُّ بما جاء في رواية النَّسائي، وغَضَّ النظر عن الأصل في الحديث الذي كان يفتتح به النبي (ص) خطبه وخاصة منها خطبةَ الجمعة هو قوله (ص): "إن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشرَّ الأمور محدثاتها، وكلُّ بدعة ضلالة".[5] انتهى. وعندما يغيب السياق، يخلو الجوُّ للأهواء و"التمَذْهُب". وفي سياق أصل المحدثات، يروي البيهقي بإسناده في "مناقب الشافعي" عن الشافعي قال: المحدثات من الأمور ضربان: أحدهما: ما أُحدث مما يخالف كتابًا أو سنةً أو أثرًا أو إجماعًا، فهذه البدعة الضلالة؛ والثاني: ما أُحدث من الخير لا خلافَ فيه لواحدٍ من هذا، وهذه محدثةٌ غير مذمومة. وجاء في كتاب (بيانٌ للناس) لشيخ الأزهر عليٍّ جاد الحق: ليس كل جديد بدعةً مذمومةً، فقد قال عمر عندما رأى اجتماع الناس على إمام واحد في صلاة التراويح: "نِعْمت البدعةُ هذه"؛ ولم يُنكر عليه أحد. وقسم العلماء البدعة إلى بدعة دينية وأخرى دنيوية . فالبدعة في الدين هي: إحداث عبادة لم يشرِّعها الله سبحانه وتعالى وهي التي تراد في الحديث الذي ذكِر وما في معناه من الأحاديث. وأما الدنيوية: فما غلب فيها جانب المصلحة على جانب المفسدة، فهي جائزة. فليست المحدثات في حد ذاتها ضلالا، وإنما القصدُ منها. فالعبرة بالجوهر، وعلى الله قصدُ السبيل، والأعمال بالنيات.

ب- التغاضي عن قضايا المنطق

---

[4]- ويجب هنا، التنبيه إلى أننا لا ننتقد راوي الحكاية، وإنما ننتقد المناظرة في حد ذاتها.

[5]- رواه مسلمٌ من حديث جابر.



* **إبهام بعض الحدود الأساسية** مثل "رئيس" و"أهل السنة" و"المعتزلة" و"البدعة" و"الضلالة".

"**رئيس أهل السنة**" هذا حَدٌّ مركب من (رئيس) و(أهل) و(سنة)، وهي كلها تحتاج إلى ضبط. فمن هو هذا الرئيس؟ وما دام رئيسا، فلا بد من أن يكون اسمه مشهورا، ما هو؟ وهل لأهل السنة رئيس؟ وإذا كان لفظا (أهل) و(السنة) معروفين لغة واصطلاحا، ومعناهما أصحاب الطريقة، فإن الحد المركب منهما، ليس بديهيا، خصوصا وأن بعض العلماء يشفعونه بالجماعة أحيانا، وبالجمهور أحيانا أخرى.[6] ومن الاختلافات في هذا الشأن:

أن أهل السنة في المعاجم اللغوية، هم الذين أفتوا بصحة إمامة أبي بكر بعد وفاة النبي (ص) على خلاف أهل الشيعة الذين يقولون إن الخلافة لعليٍّ وذويه؛ وأبطلوها عن سواه. والإسلام السني لدى بعض الباحثين مذاهبُ، انقسم على نحوٍ أشد خطورة بواسطة الفرق التي ظهرت منذ وقت مُبكّر في هذا الدين. وأهم هذه الفرق أو الانقسامات التي وردت إلى المغرب: الخوارج والشيعة. وهو كلام فيه بعض المبالغة.[7]

وللمعتزلة عدد ليس بالقليل من التعاريف يذكر بعضَها أحمد أمين؛ يقول: سميت بالمعتزلة فرقةٌ خاصة قبل مدرسة الحسن البصري[8] بنحو مائة عام، وأن إطلاقها على مدرسة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كان إحياءً للاسم القديم لا ابتكارا. وأُطلق اسم الاعتزال على الذين لم ينغمسوا في حرب الجَمَل، ولم يشتركوا في وقعة صِفّين. واعتزال واصل لمجلس الحسن البصري كان أوَّلَ ما كان، حول مرتكب الكبيرة: أكافرٌ أم مؤمن؟ وهذه المسألة وإن كانت في ظاهرها مسألة دينية بحتة، إلا أن في أعماقها شيئا سياسيا خطيرا.[9]

---

[6]- وإذا قلنا بأن أهل السنة هم المتبعون للسنة و "السنة الأصل فيها الطريقة والسيرة، وإذا أطلقت في الشرع، فإنما يراد بها ما أمر به النبي (ص) ونهى عنه وندب إليه قولا أو فعلا مما لم ينطق به الكتاب العزيز؛ ولهذا يقال في أدلة الشرع، الكتاب والسنة أي القرآن والحديث.(تعليق أحمد فهمي محمد، الملل، ج. 1، ص، 51).

[7]- ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص، 134.

[8]- (642- 728م.) كان له مع واصل بن عطاء زعيم المعتزلة، مناظرة كلامية مشهورة حول مرتكب الكبيرة.

[9]- فجر الإسلام، ص، (290-291).



و"البدعة" لغةً هي ما أُحدث على غير مثال سابق؛ وهي في الدين، عقيدة أُحدثت تخالف الإيمان أو إحداثُ عبادة لم يشرِّعْها الله سبحانه وتعالى؛ واختُلف في الحكم عليها وتصنيفها؛ فبعضهم يرى بأنه ليس هناك بدعة حسنة، وبعضهم الآخر قسَّم البدعة إلى خمسة أقسام: الواجبة، والمندوبة، والمحرمة، والمكروهة، والمباحة. وهذا يؤكد بأن وراء هذين الموقفين مَنطقيْن: منطقا ثنائي القيمة (بدعة) و(لا بدعة)، ومنطقا متعدد القيم (الواجب والمباح والمراتب الثلاثة بينهما).

و"الضلالة" تتأرجح بين الجَوْر والخروج عن القصد وفَقد الاهتداء[10]؛ وبين الميل عن الحق أو عن الدين، والباطل والهلاك.

هذا فضلا عن أن (أهل السنة) تصوُّر عام، يشمل جميع التابعين للسنة في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل، لا يقابله شيء محسوس. وهذا التصور له لدى المناطقة مفهومٌ وماصدقٌ. فالمفهوم هو مجموع الصفات والخصائص التي تشترك فيها كائنات عديدة؛ والمفروض أن تكون هنا، هذه الخصائص واضحةً ودقيقة لأن عليها يتوقف صدقُ الحكم؛ والماصدَقُ هو مجموع الأفراد الذين يؤلفون الفرقة والذين يصدق عليهم حدُّ أهل السنة. ويبدو أنه بقدر ما جاء المفهوم محدودا، يبقى ماصدقُه شاملا ومجردا.

والحد صيغة لفظية تعبر عن المعنى المتصوَّر. وهو يختلف عن الكلمة. فقد يكون الحد مؤلفا من أكثر من كلمة واحدة مثل (أهل السنة) و (مذهب مالك) و(بعض الفلاسفة). ومفهوم تصور "أهل السنة" هو تعريفه. أي تحديدُ ماصدقِه وتحليلُ مفهومه. ولا يكون هذا التعريف صحيحا إلا إذا كان جامعا لأفراد النوع، مانعا لغيرهم من الدخول فيه. ويتمُّ التعريف (بالجنس القريب) أي الذي يأتي ماصدقُه مباشرة فوق ماصدق الحد المعرف و(بالفصل النوعي) أي بالخاصية التي تميز النوع المعرف. فإذا عرَّفنا أهل السنة بأنها جماعة تنتسب إلى السنة النبوية، عرَّفناها عن طريق الجنس القريب وهو الجماعة، وعن طريق الفصل

---

10 – الزمخشري، تفسير الكشاف، ج. 1، تفسير الآية 16 من سورة البقرة.



الاستنتاج الثاني: هو قياس من الشكل الأول، وهو: كل مذهب جاء بعد الرسول بدعة، المعتزلة مذهب جاء بعد الرسول، فهو إذن، بدعة. وهو وإن كان قياسا صحيحا من حيث الصورة، فهو مرفوض من حيث غموض المحمول في المقدمة الأولى[12]. فالبدعة أنواع متعددة، وهنا نتساءل عما هو النوع الذي ينطبق مع المذهب الذي جاء بعد عهد الرسول. هذا فضلا عن اضطراب مبدأ الاستغراق،[13] لأن مذهب المعتزلة جاء بعد الرسول، وليس بالضرورة، بدعة!

د- لم تكن المعتزلة في عصر رسول الله (ص) : هذه قاعدة يستند إليها كمقياس وهو أن مذهب المعتزلة لم يكن في عهد الرسول؛ وما لم يكن في عهده فهو في ضلال؛ المعتزلة إذن، في ضلال. وهذا الأسلوب في الجدال هو استدراجٌ إلى ما كان يريده السني؛ أوصله إلى هذا الاستنتاج: " سمعتَ كيف أقرُّوا على أنفسهم بالضلال!" (وهم في الحقيقة، لم يقروا بأنهم كانوا في ضلال، بل بأنهم لم يكونوا في عهد الرسول).

هكذا إذن، انطلقت المناظرة، وعندها كانت النتيجة بدءا تسبق المقدمات، بدليل أن السني كان يستدرج محاوره إلى حالةٍ تدعوه إلى الإقرار بأن مذهبه لم يكن في عهده (ص)؛ وبأن المرجع الذي كان يأخذ به هو الحديث الشريف. ثم إن علة الابتداع من حيث المواقفُ الفكرية غيرُ مصرح بها، والمصرح به هو أنهم كانوا يسرقون النعال. شأنه في ذلك، شأن المحتال الذي يعطيك النتيجة صحيحة، ولكنها مستنبطة من مقدمات غير صحيحة، ومثال ذلك: الإنسان سني، مالك بن أنس سني، إذن، مالك بن أنس إنسان. لا تتوفر في هذا القياس، القاعدة الأولى من الشكل الثاني الذي ينتمي إليه هذا القياس، وهي: "أن تكون إحدى المقدمتين سالبة، فتتبعها النتيجة في السلب".

---

[12]- وقد نقع في أغلوطة الحد الرابع.

[13]- إستغرق الشيء معناه استوعبه؛ والاستغراق في المنطق هو احتواء مفهوم (أ) على مفهوم (ب) بحيث يكون الأول هو المحتوي والثاني المحتوى؛ وعلى هذا الأساس يكون (ب) مستغرقا في (أ) وجزءا منه.



وهي أيضا، مناظرة تقوم على مفاهيم لغوية، ولا يخفى مدى اختلاف المضمون الذي نعطيه لهذه المفاهيم نظرا إلى تنوع مذاهبنا وأساليبنا في التعبير. فلو عبرنا عنها برموز مثلا، ما كنا لنسجل كل هذه المؤاخذات، لأنها كانت ستُعفينا من تأثير الرصيد الثقافي، وما درج عليه المتناظران من مفاهيم. ولهذا، فلو اعتمدنا على مفهوم البدعة في إبهامه أو في معناه السلبي الوحيد، لوقعنا في انزلاق خطير، وهو أن كل ما جدَّ من جديد بعد الرسول (ص)، هو بدعة بهذا المفهوم، وهذا خطأ.

وعليه، فإنه لمن الضروري الاطلاع على المنطق، وخاصة منه المنطق الصوري الأرسطي،[14] ومحاولة الإجابة عن كل التساؤلات التي طرحناها قبل عرضنا، وتحليلنا للوضعية المشكلة.

II- متى ينطبق الفكر مع نفسه؟

يتجلى ذلك في معرفة وحدات الفكر المنطقي وقواعده، والحرص عمليا، على توافق النتائج مع المقدمات.

أولا: معرفة وحدات الفكر المنطقي وقواعده

وتتمثل هذه الوحدات في التصور وما يقتضيه من مفهوم وماصدق، والحد، والتعريف، والحكم والقضية، وبعض آليات الاستدلال.

1- التصور والحد

إن التصور فكرة مجردة كلية في مقابل الصور الحسية مثل "الإنسان" الذي ليس حكرا على زيد ولا على عمرو، وإنما هو مفهوم شامل يحتوي على جميع الناس. فهذا التصور لا تقابله صورة حسية بحيث يُختزل في هذا الشخص أو ذاك. فالتصور ذهني ليس له وجود في الخارج لأن العقل عندما يفكر يستغني عن المدركات الحسية وصورها الجزئية ليدرك رموزها

---

[14]- وأحيانا يستعملون كلمة الاستنتاج التحليلي أو المنطق التقليدي، وما القياس سوى صورة منه.



التي هي معان كلية. فلا توجد صورة أو شيء بالذات يسمى إنسان،[15] ولكن الموجود هو سقراط و واصل بن عطاء و أبو حنيفة وديكارت... فالتصور عام ويشمل سائر الأفراد من نوع واحد أو جنس واحد.

وينظر علماء المنطق إلى التصور من وجهتين: وجهة المفهوم (أي التضمن)، ووجهة الماصدق (أي الشمول). مفهوم "الإنسان" هو مجموع الصفات والخصائص التي تشترك فيها كائنات بشرية عديدة، من مثل كونه حيوانا عاقلا اجتماعيا فانيا الخ. وماصدقُه هو مجموع الأفراد الذين يؤلفون الجنس البشري والذين يصدق عليهم حد الإنسان. والملاحظ أن بين المفهوم والماصدق علاقةً عكسية. فكلما اتسع المفهوم ضاق الماصدق، وكلما ضاق المفهوم اتسع الماصدق.[16]

والحقيقة أن مفهوم أي تصور هو تعريفه أي تحديد ماصدقه بتحليل مفهومه. ويكون هذا التعريف سليما إذا كان جامعا لأفراد النوع، مانعا لغيرهم من الدخول فيه. ولا يكون جامعا مانعا إلا عن طريق تحديده بالجنس القريب (أي الذي يأتي ماصدقه مباشرة فوق ماصدق الحد المعرَّف) وبالفصل النوعي (أي بالخاصية التي تميز النوع المعرَّف). فإذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان مسؤول، كانت كلمة حيوان جنسا قريبا وكلمة مسؤولٌ فصلا نوعيا.

و"التصور ــ بهذا المعنى ــ هو إدراك الماهية من غير أن يُحكم عليها بنفي أو إثبات" مثل ماهية الإنسان والكتاب والخير. وهو يختلف عن الصورة الحسية التي تشير إلى هذا الإنسان (زيد) أو إلى هذا الكتاب (كتاب إشكاليات فلسفية) أو إلى هذا الفعل الخيِّر (صِدْقُ عمرو في معاملته للآخرين).[17] وأما الحد فهو التصور عندما تخلع عليه اللغة كلمةً أو اسما أي

---

[15] – فالتصور "كتاب" هو عام كذلك، لأنه يشمل جميع أنواع الكتب للكبار وللصغار وفي كل التخصصات من علوم وفنون.

[16] – انظر، النصوص الفلسفية المختارة، النص رقم: 10.

[17] – وينبغي التمييز بين التصور الذي هو عملية الإدراك والتصور الذي هو الموضوع المدرَك أي بين فعل التصور و الماهية التي تحصل في الذهن بواسطته.



الصيغة اللفظية التي تُعبِّر عن المعنى المتصوَّر. وهو يختلف عن الكلمة. فقد يكون الحد مؤلفا من أكثر من كلمة واحدة مثل الحيوان المسؤول ، وأهل السنة، والمصالحة الوطنية.

2- التعريف: مقولاته وقواعده

التعريف كما رأينا، هو القول الشارح لمفهوم الشيء؛ أو القول الدال على ماهية الشيء، وفيه تُستوفَى جميعُ ذاتياته؛ وهو لهذا، يتم بالجنس والفصل القريبين. والشرط الأساسي الذي يقوم عليه، هو أن يكون ماصدق القول المعرِّف والشيء المعرَّف واحدا، وأن يكون مميِّزا، بمعنى أنه يجب أن ينطبق على كل المعرَّف ولا شيء سوى المعرَّف. ولكي يؤدي التعريف وظيفته، حدَّد المناطقة مقولات وقواعد؛ أهم المقولات هي:

أ- الجنس: هو الجامع لحقائقَ مُشترَكةٍ لمختلفِين وهو نوعان: جنس قريب يُسحب على جميع الحقائق المشتركة فيه كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والحصان، وجنسٌ بعيد يُسحب على بعض الحقائق المشتركة فيه كالجسم بالنسبة إلى الإنسان والجبل.

ب- النوع: وهو الجامع لِمتَّفقِين في الحقيقة، ومختلفين في الأشخاص كالإنسان بالنسبة إلى هذا أو ذاك من الناس.

ج- الفصل النوعي: وهو ما يميز الشيء من بقية الأنواع الداخلة تحت جنسه؛ كالعاقل أو المسؤول بالنسبة إلى الإنسان. أما الحيوانية في الجنس القريب، فهي صفة مشتركة بين الإنسان وأيِّ حيوان.

د- الخاصة: وهي الدالة على ما يتميز به الشيء من خاصة عَرَضيةٍ كالابتسامة أو الطموح بالنسبة إلى الإنسان.

هـ- العرض العام: وهو الدالُّ على ما يتميز به الشيء كخاصة عامة يشترك فيها مع شيء آخر خارج نوعه كالتناسل بالنسبة إلى الإنسان والحيوان.

وأهم قواعد التعريف قاعدتان:

أ- يجب أن يكون التعريف معبِّرا عن ماهية الشيء، وماهيةُ الشيء تتألف من الجنس القريب والفصل النوعي، بحيث يمكن استبدال التعريف بشرحه أو العكس.



ب- يجب أن يكون التعريف جامعا مانعا؛ نقول: جامعا، لأن كل صفة يتركب منها فيه، تنطبق على كل أفراد المعرف؛ ونقول: مانعا، لأن مجموع الصفات التي يتركب منها تمنع دخول سواها.

3- الحكم والقضية

إن العالِم المنطقي يُعنى بشروط الأحكام لتكون صحيحة، ويحاول أن تكون منطقية لا تناقض بين حدودها، فلا يبحث إلا عن الأحكام الكاملة المؤلفة من حدين ورابطة بينهما، والأحكام الظاهرة المعبَّر عنها بقضايا لفظية.

فالحكم هو التصديق العقلي بوجود نسبة ما بين المعاني، أو إيجاد علاقة بين شيئين والتصديقُ بها إثباتا كان أو نفيا؛ وإذا وقع التعبير عنه في اللغة، سمي قضية. وما خرج عن نطاق هذا الإقرار، لا يعتبر حكما مثل الأمر والنهي والاستفهام.[18] والقضية تتألف من حدَّين: الموضوع والمحمول وبينهما رابطة تسمى الأداة وتتمثل في الضمير (هو أو هي...)؛ وسيان إن وُجدت أو حذفت كقولنا المعتزلة عقلانيون أو المعتزلة (هم) عقلانيون.

4- أنواع القضايا

والقضية نوعان: بسيطة، وتعرف بالقضية الحملية، لأن الموضوع فيها يُتبع بمحمول كما رأينا، وتفيد الاتحاد[19]؛ ومركبة من قضيتين، وتعرف بصفتها الشرطية، وهي على ضربين: شرطيةٌ متصلة، وتفيد الاستلزام كقولنا: إذا كانت المصالحة عروة المجتمع، فهي تسامح، وتسمى القضية الأولى في المركبة مقدما، والأخرى تاليا؛ وشرطيةٌ منفصلة وتفيدُ التنافر كقولنا: إما أن يكون القاضي عادلا أو ظالما. وتصنف القضايا الحملية عادة تبعا لمبدأي الكم والكيف، ولهذا فهناك أربعة أنواع من القضايا وهي:

---

[18] - الحكم نوعان: تحليلي وتركيبي؛ الأول هو الذي يكون فيه المحمول مستخلصا من ماهية الموضوع ، فلا يضيف جديدا؛ كقولك إن الجسم ممتد؛ والثاني هو الذي يكون فيه المحمول معبِّرا عن صفة لا تدخل في مفهوم الموضوع، فيضيف المحمول إلى الموضوع صفةً جديدة، كقولك الجسم ثقيل.

[19] - إن النسبة بين الحدين التي يصدق بها العقل، يكون على أنواع مختلفة: منها نسبة المساواة ، ونسبة المشابهة، ونسبة التتابع، ونسبة الغائية، ونسبة السببية. انظر، نصوص فلسفية مختارة، النص رقم: 7.



الكلية الموجبة (ك): الإنسان ذكي * الكلية السالبة (ل) ليس الإنسان ذكيا

الجزئية الموجبة (ب): بعض الناس أذكياء * الجزئية السالبة (س):ليس بعض الناس أذكياء

وتصنف القضايا الشرطية من حيث الكيف إلى:

الشرطية المتصلة الموجبة الشرطية المتصلة السالبة (وهي نفي للموجبة بليس)

الشرطية المنفصلة الموجبة الشرطية المنفصلة السالبة(وهي نفي للموجبة بليس).

5- آليات الاستدلال: المباشر والقياس

أ- الاستدلال المباشر: هو حركة الفكر من قضية إلى قضية أخرى لازمة عنها مباشرة ومن دون التوسط بقضية أخرى. و له صورتان: التقابل والعكس:

* التقابل هو ما ينتج عن القضية الواحدة بحكم تغير كيفها وكمها. فإذا وقع التغير في الكم والكيف ترتب عن ذلك، تناقض بين (ك) و(س) من جهة، وبين (ل) و(ب) من جهة أخرى؛ والمتناقضتان لا تصدقان معا، ولا تكذبان معا؛ وإذا صدقت الواحدة كانت الأخرى كاذبة بالضرورة. وإن هو مسَّ **الكيف** فقط، ترتب عنه أمران: الأول هو تضاد بين (ك) و(ل)، فلا تصدقان معا، وقد تكذبان معا؛ ولا يمكن تصديق الواحدة انطلاقا من كذب الأخرى؛ والثاني هو دخولٌ تحت التضاد بين (ب) و(س)، حيث تصدقان معا ولا تكذبان معا؛ ولا يمكن تكذيب الواحدة انطلاقا من صدق الأخرى. وإن مس التغير الكم ترتب عنه تداخل بين (ك) و(ب)، وكذا بين (ل) و(س)؛ حيث إذا صدقت الكلية صدقت الجزئية، وإذا كذبت الجزئية كذبت الكلية؛ ويتعذر استنتاج كذب الكلية من صدق الجزئية.

* والعكس هو استنتاج قضية من أخرى تخالفها في موقع كل من الموضوع والمحمول. فعكس قضية هو تحويلها إلى أخرى، موضوعُها محمول الأصل، ومحمولها موضوع الأصل مع الاحتفاظ بالصدق والكيف أي الإيجاب والسلب. مثلا: "لا إنسان خالد" (الأصل) معكوسته "لا خالد إنسان". وتُشترط في صحة عملية العكس، قاعدتان:

أن يتّحدا في الكيف بأن يكون كيفُ المعكوسة هو كيف الأصل؛

وألا يُستغرق حد في المعكوسة لم يكن مستغرقا من قبلُ في الأصل.

وتطبيق هاتين القاعدتين تبيِّن إمكانية تحويل القضية الأصلية إلى معكوستها ما عدا الجزئية السالبة لاستغراق ما لم يكن مستغرقا في الأصل. وعلى هذا الأساس، تُعكس القضية من (ل) إلى (ل)، ومن (ب) إلى (ب)، ومن (ك) إلى (ب) فقط، مع تغيير الكم في موضوع المعكوسة.

ب- القياس (أو الاستدلال غير المباشر) وقواعده

* القياس هو على حد قول أرسطو "كلام متى وضعنا فيه شيئا لزم عنه شيء آخر بالضرورة". ويعني بالشيء الموضوع، المقدمتين (الكبرى والصغرى)، وبالشيء الآخر، النتيجة التي تلزم عنهما. فهو مؤلف من ثلاث قضايا. وهذه القضايا الثلاث يدعوها المناطقة على التوالي: المقدمة الكبرى، والمقدمة الصغرى، والنتيجة. ولو حللنا هذا القياس، لوجدنا أنه يحتوي على خصائص أساسية. إذا قلنا مثلا: (كل إنسان فان، أحمد إنسان، إذن، أحمد فان)، نكون قد استعملنا قياسا يتألف من مقدمتين ونتيجة. وكلٌّ من المقدمتين والنتيجة يتألف من حدين، أحدهما موضوع، والآخر محمول؛ وبين الحدين رباط مضمَر تقديره (هو). ثم لو نظرنا إلى القياس من زاوية أخرى، لوجدناه يتألف من ثلاثة حدود رئيسية: (إنسان) و(فان) و(أحمد)، وهي تختلف فيما بينها من حيث الشمولُ والتضمن، أي أن بعضها يشمل الآخر، والآخر متضمن فيه. فنحن ندعو (فان) حدا أكبر، لأنه يشمل كل إنسان، في حين ندعو (أحمد) حدا أصغر، لأنه متضمن في (إنسان) الذي ندعوه حدا أوسط. والمقدمة التي تحمل الحد الأكبر تُدعى كبرى؛ والمقدمة التي تحمل الحد الأصغر، تدعى صغرى. والحد الأوسط يختفي في النتيجة، لأن وظيفته تنحصر في الربط بين الحدين. ويُشترط فيه أن يكون مستغرَقا في إحدى المقدمتين. والقياس الذي نحمِّله أكثر من ثلاثة حدود، لا تترتب عنه نتيجة صحيحة، لأننا نقع فيما يدعوه المناطقة، بأغلوطة الحد الرابع. مثلا، إذا قلنا: (وردةُ ماءٌ مُنظِّفٌ، ووردةُ ابنتي)، فلا يجب أن نستنتج، ابنتي ماء منظِّف. فعلى الرغم من أن كلتا المقدمتين صحيحة، فإن النتيجة خاطئة، لأن الحدود الواردة فيهما،

قد استُعملت لِمُغالطتنا: فكلمة (وردة) في الأول يختلف مدلولها عنه في الثانية. وشتان ما بين اسم السائل المنظف، واسم العَلَم الخاص بالابنة. لدينا في هذا القياس أربعة حدود بدلا من ثلاثة، لأن الحد الأوسط يتضمن هويتين.[20] وينبه أرسطو إلى حقيقة، وهي أن شكل القياس يتوقف على موقع الحد الأوسط من المقدمتين: فإذا كان الحد الأوسط موضوعا في الكبرى ومحمولا في الصغرى، كان الشكل الأول؛ وإذا كان محمولا في كلتا المقدمتين كان الشكل الثاني؛ وإذا كان موضوعا في كلتيهما، كان الشكل الثالث؛ ويذهب أرسطو إلى أن الأقيسة أنواع، وأنه ليس كل قياس برهانا. ولهذا اشترط في مقدمات القياس الصحيح: أن تكون حقيقيَّةً، وأن تكون أوليَّة وبديهيَّة، وإلا لاحْتاجت بدورها إلى برهان، وأخيرا، أن تكون أسبق من النتيجة وأبْيَنَ منها.

ولقد استبدل المدرسيون الحدود برموز تسهِّل عملية إدراك موقع الحد الأوسط. وتوضيحا لذلك، نرمز بـــ(س) إلى الحد الأوسط، وبـــ(م) إلى الحد الأكبر، وبـــ(ض) إلى الحد الأصغر.

(س) هو (م)	(م) هو (س)	(س) هو (م)	هذا ما أشار إليه أرسطو، كما أسلفنا.
(ض) هو (س)	(ض) هو (س)	(س) هو (ض)	

ولهم في ذلك شكل رابع، وإن اختلف فيه مناطقة القرون الوسطى، وهذا الشكل هو عكس الأول: (م) هو (س)

(س) هو (ض)

* قواعد الأشكال الأربعة: للأول قاعدتان، الأولى أن تكون الصغرى موجبة، والثانية أن تكون الكبرى كلية؛ وللشكل الثاني، قاعدتان، الأولى أن تكون إحدى المقدمتين سالبة، والثانية أن تكون الكبرى كلية؛ وللشكل الثالث قاعدتان، الأولى أن تكون الصغرى موجبة، والثانية أن تكون النتيجة جزئية؛ وللشكل الرابع ثلاث قواعد، الأولى إذا كانت الكبرى

---

[20]- وفي حالة وجود ثلاثة حدود سليمة، يكون هذا القياس غير منتج لأنه يمثل الشكل الثالث من أشكال القياس الأربعة حيث تقضي القاعدة الثانية فيه بوجوب أن تكون النتيجة جزئية.



موجبة، وجب أن تكون الصغرى كلية، والثانية إذا كانت الصغرى موجبة، وجب أن تكون النتيجة جزئية، والثالثة إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة، وجب أن تكون الكبرى كلية.

ثانيا: توافق النتائج مع المقدمات

1- مبادئ العقل

إن الربط بين حدود الحكم والانتقال من قضية إلى أخرى، وحتى في فهم الموضوعات الخارجية وعلائقها، كل ذلك لا يكون اعتباطيا، وإنما يعتمد على مبادئ أولية تدعى بالمبادئ المديرة للمعرفة. ويسمى مجموعها "بالعقل". فإذا قلتَ "إنَ المعتزلة ليسوا بمفكرين" من قياس تتألف مقدمتاه من (كلُّ أهل العلم مفكرون)، و(المعتزلةُ من أهل العلم)، كان قولي هذا مخالفا للعقل ومبادئه أيضا. وإذا قلت "المثلث مربع" لم يَصِحَّ قولي هذا، لأن في ذلك تنافرا؛ وهذه المبادئ هي مبدأ الهوية (وما يتضمنه من مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع) ومبدأ السبب الكافي، التي تؤلف البنية المنطقية للعقل.[21] وهي مبادئ أولية لا تُستخلص من التجربة ولا من الاستنتاج انطلاقا من مبادئ أخرى، لأن كل تجربة تخضع لها؛ وهي مبادئ تشكل أساس كل المبادئ. إنها بديهية في حد ذاتها، ولا يمكن البرهنة عليها. وهي عالمية ومشتركة لكل العقول، وكل العقول محكومة بها. وهي أيضا، شرط للحوار، والضامن للتوافق الممكن بين كل العقول باختلاف أعمار أصحابها وأجناسهم وسلالاتهم وثقافاتهم. وإنها أخيرا، تحدد الممكن والمستحيل.

أ- مبدأ الهوية هو الشرط الجوهري للخطاب العقلي، لأنه إذا نحن لم نقبله، فإن مدلول المفاهيم يمكن أن يتغير في كل لحظة، وهذا معناه أنه لا يمكننا أن نقول كلاما متماسكا. وهو الأساس الذي يقوم عليه الاستنتاج الصوري والرياضي. فإذا قبلنا بصحة قانون كلي أو مبدأ عام، فلا بد لنا من أن نقبل بصحة الجزئيات المتضمَّنة في هذا القانون

---

[21]- أو ما يسمى بالعقل المكوِّن.



الكلي. ومفاده أن ما (هو) (هو) أو أن (أ) هو (أ) أو أن الشيء لا يمكن أن يكون هو وليس هو في آن واحد. ويحتوي ضمنيا، على مبدأين معروفين هما:

ب- مبدأ عدم التناقض: وبمقتضاه، لا يمكن أن يكون الشيء (هو) و (لاهو) في نفس الوقت أو أن يكون (أ) هو (لا أ). فمن قبيل المستحيل مثلا، القول بأن الأرض كروية ولا كروية.

ج- مبدأ الثالث المرفوع: وهو يقتضي الأخذ بأحد طرفي القضية: إما أن يكون الشيء (أ) أو (لا أ)، لأن المبدأ العقلي يفرض بالضرورة أن تكون الأرض مثلا، إما كروية أو لاكروية، ولا وسط بينهما.

د- مبدأ السبب الكافي يجسد اعتقاد أن لكل حادثة سببا يفسر حدوثها؛ وأن نفس الأسباب تُعطينا دائما نفس النتائج. إلا أن هذه العلاقة السببية لا تكفي لفهم الحادثة في المجال العلمي لأنه يتعين فيه، البحث عن العلاقات الثابتة بين الظواهر. وهو الأمر الذي يوضح إيمان العالم بمبدأين: الحتمية والاطراد.

2- انتقاء المقدمات واحترام الضرورة الملزمة

ويبدو أنه بقدر ما يأخذ الفكر بهذه المبادئ وقواعد الاستدلال مع الالتزام بها ميدانيا، وانتقاء أسلمِ المقدمات، يجد إمكانيات انطباقه مع نفسه. ولعل السبيل الذي يصل المقدمات بالنتائج المترتبة عنها بالضرورة، هو أكثر السبل استقامةً المؤدي إلى تمتين تماسك الفكر وتحصينه من التنازع مع نفسه. وبتعبير معكوس، فإن عدم وضوح المفاهيم والحدود وعدم ضبط العلاقات فيما بينها وبين القضايا، وعدم الاكتراث بدور مبدأ الهوية في تماسك الاستدلال، كل ذلك من شأنه أن يشوش العقل وبالتالي يترك خطابه فريسة للسفسطة والسذاجة. إلا أنه لا معنى لانطباق الفكر مع نفسه من الناحية الصورية، إذا لم تكن المقدمات سليمة وبديهية يأخذ بها كل واحد و لم يُحافظ على مبدأ الهوية و لم تضبط المفاهيم بدقة. فإذا لم نحدد مضمون الحدود وطبيعة علاقاتها فيما بينها، نقع في انزلاقات، وقد نُتّهم

بالسفسطة. فانطباق الفكر مع نفسه يتطلب حسن انتقاء المنطلقات، واحترام الضرورة المنطقية التي تستوجبها.

III- وهل حصول هذا الانطباق كاف لضمان وفاق جميع العقول؟

أولا: قد يحصل الانطباق ولا تتفق العقول

1- إن الفكر قد ينطبق مع نفسه من الناحية الصورية المجردة، ولكن دون أن يقتنع غيرُه بالمضمون الذي يحمله؛ فقد يعبر عن قضية دينية أو سياسية، وله كاملُ التصرف في إضفاء ما يريده من معنى على الحدود التي يستخدمها. إن استخدام اللغة الشائعة في المنطق الصوري أو التحليلي يؤدي إلى مغالطات والتباسات. يقول "بول فاليري": "ليس للمنطق إلا مزايا جدُّ متواضعة حينما يستخدم اللغة العادية، أي دون تعريفات مطلقة".[22] ويقول موبي: "إن اللغة غير دقيقة. فالكثير من أهم ألفاظها مبهم [...] و العلم يتكلم لغة في غاية الدقة، لغة الرياضيات التي مكّن بناؤها منذ ألفيتين من التخلص من المبهمات".[23] ويقول ثابت الفندي: ما دام المنطق يتعامل بالألفاظ لا بالرموز، فإنه يبقى مثار جدال حول معاني المفاهيم والتصورات المستعملة، فضلا عن عُقمه إذا تعلق الأمرُ بالقياس الأرسطي.[24]

2- إن المنطق الصوري يصلح للمناقشة والجدل أكثر مما يصلح للبحث عن الحقيقة واكتشافها.[25] ولما كان الغرض منه هو إفحام الخصم لا اكتشاف الحقيقة الموضوعية، فإن

---

[22] - استنادُ علماء المنطق إلى الأساليب اللغوية العادية، يُبقيهم في حضن الفلسفة في الوقت الذي تُرفع فيه، لغةُ الرموز الرياضيات فوق سلطة الفلسفات والإيديولوجيات.

[23] - Paul Mouy, Logique, P. 30

[24] - محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي، ص، (34-35).

[25] - "إنّ منطق الفلاسفة يستندُ أساسا، إلى ألفاظ اللُغة العاديّة في عَرْضِ قضاياهُ و بُرهانها. و لم يستطعْ هذا المنطقُ طوالَ تاريخه أن يصْطنعَ لنفسه لُغةً علميّةً، كالشأن في العُلوم الأخرى التي استقلّت عن الفلسفة، مع شدّةِ حاجته إلى مِثلِ هذه اللُغة؛ إذ أن العلومَ الأخرى، وعلى رأسها الرياضيّات، اصْطنعت اللغةَ "الرّمزيةَ" التي أثبتَ استعمالُها أن العلومَ غيرُ مُمكنةٍ بدُونها، وفيها يَكمُنُ سِرُّ النجاحِ المنقطعِ النظيرِ في العلومِ المضبوطة". (محمد ثابت الفندي، ن. م.، ن. الصفحة).



المنطق يتحول إلى فلسفة للنحو من حيث إنه يُعنى بلغة البرهنة والمحاجة والتفنيد لكسب قضية.

3- هذا فضلا عن أنه ضيّق لا يعبّر عن كل العلاقات المنطقية، وأنه يكتفي فقط، بالتحليلات الفكرية. إن نتائج القياس لا تأتي بشيء جديد زائد على المقدمات، حتى مع افتراض مطابقة مقدماته للواقع. واستنتاجُ غير ما تتضمنه المقدمتان، يُفضي إلى الأخطاء؛ لأن القياس يكون صحيحا عندما يكون تحصيل حاصل (Tautologie)؛ فهو يبرز ما نعلمه ولا يكشف عما نجهله. و شرط الاستنتاج الصحيح أن ينتهي بنا إلى علم جديد، لا إلى إعادة ما تتضمنه المقدمتان. و لهذا يبدو المنطق الأرسطي "مغلقا ومُنقضيا".

ثانيا: من إمكان الإفحام إلى ضرورة الإقناع أو من الألفاظ إلى الإشارات ومن السكون إلى الحركة

وسدًّا للنقص الذي عرفه المنطق الصوري، وتماشيا مع البحث عن الجديد، وتكيُّفا مع متطلبات الواقع المتغير، اتجهت اهتمامات المناطقة والرياضيين والعلماء إلى أساليب جديدة تسمح للفكر بالانتقال من اللفظ (أو التصور) إلى الرمز، ومن عالم المجردات إلى عالم المحسوسات، أي من المنطق الصوري إلى المنطق الرمزي، وكذا بالموازاة إلى المنطق المادي.

1- المنطق الرمزي أو اللوجستيك أو الرياضي

لم يعرف المنطق الصوري اتجاها مخالفا لاتجاه المنطق الأرسطي إلا في منتصف القرن التاسع عشر. والصفة المميِّزة لهذا الاتجاه هي التركيب أو الإنشاء، أي الاستدلال على قضايا جزئية بالاستناد إلى مبادئ أولية عامة كالبديهيات (مثل الكل أكبر من أحد أجزائه) والمصادرات (مثل أن المتساويين لثالث متساويان) والتعريفات. ونتائج هذا الاستدلال ليست متضمَّنة في المبادئ المسلم بصحتها سابقا. إنها "تــبْنَى مع قضاياها". فلو كان علينا الرد على السؤال التالي: كم يساوي مجموع زوايا المثلث، لقلنا بأنه يساوي قائمتين لأننا نعتمد على مبدأ معلوم لدينا مسبقا، وهو أن زاوية الخط المستقيم لجهة واحدة تساوي قائمتين؛ ويبقى علينا انطلاقا من المعلوم، أن نبني استدلالنا غزوًا للمجهول، وذلك بأن نمد أحد

أضلاع المثلث. ومن المميزات الأساسية لهذا الاستنتاج، استعمال نظام ثابت من الرموز. وهنا وقع الانصراف من اللغة الشائعة إلى لغة الرموز الجبرية. وما أن أطل القرن العشرون حتى ازدهر المنطق. وهو لا يستخدم الرموز فقط، ولكنه يريد لنفسه أي يشير إشارة دقيقة إلى قواعد استعمال الرموز. وهذا ما يسمى باللوجستيك.

فلقد تواضع المناطقة المحدثون على بعض الرموز، و لم يتفقوا عليها اتفاقا كليا. وعندها، أصبح من الممكن مثلا، أن نشير إلى العطف أو الجمع بالرمز (⋂) وإلى الأداة (أو) بالرمز (⋃) وإلى التضمن بالرمز (⊂). وعلى هذا الأساس يمكن أن نتصور العطف أو الجمع بين قضيتين بـــ (أ ⋂ ب). ولو تأملنا حالات صدق القضيتين، للاحظنا أن (أ ⋂ ب) تكون صـــادقة عندما تكون (أ) صادقة و(ب) صـــادقة. أما إذا كانت (أ) صادقة و(ب) كاذبة أو كانت (أ) كاذبة و(ب) صادقة أو كاذبتـــين معا، فإن النتيجة تكون كاذبة. أمـــا قضية (أ ⋃ ب)، فهما يصدقان عندما تكون إحداهما على الأقل صادقة. أما إذا كانت (أ) كاذبة و(ب) كاذبة، فلا يمكن أن تكون (أ ⋃ ب) صادقة.

هكذا إذن، لم تعد اللغة هنا، اللغة العادية كما في القياس أو الاستنتاج التحليلي. إنما مجموعة من الإشارات المؤلفة على صورة الرياضيات (Algorithme). وعممها أصحابها على جميع أصحاب المقال من مادة و صورة أي على الحدود المفردة أو التصورية وعلى القضايا من حيث هي قضايا، وعلى العلاقات المنطقية ذاتها. وهذا ما يتلاءم مع روح العصر. ثم إن الارتباط بين المبادئ والنتائج ليس تحليليا كما في القياس، بل هو إنشائي أي يكسبنا معرفة جديدة زائدة على المقدمات، وينقل الفكر من المعلوم إلى المجهول.

ومن الخطأ أن يَظُنَّ ظان أن هذه المبادئ العقلية لا تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال، فإن استقراء تاريخ العلم عامة يشهد بأن هذه المبادئ قد نشأت على صورة أخذت في التطور حتى بلغت صورتُها الراهنة في أذهاننا، وفي مختلف الدراسات، ما يؤيد هذه الحقائق.[26]

---

[26]- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط. 5، ص، 366.



2– المنطق الثابت والمنطق المتغير:

أ– يقسم المناطقة المنطق إلى صوري ومادي، الأول يهتم بالتصورات والمفاهيم والرموز أي بالفكر من حيث صورته، والثاني يتجه إلى الأشياء ويهتم بالفكر من حيث مادته. وعلى هذا الأساس، يذهب لالاند[27] إلى التمييز بين ما يسميه العقل المكوَّن والعقل المكوِّن؛ الأول عقل داخلي يفرض نفسه (وهو ساكن يمثل مجموعة المبادئ الثابتة المديرة للمعرفة)؛ والثاني عقل ديناميٌّ يتكوَّن في أثناء نشاطِه ليصبح قادرا على تشكيل أدواته (المبادئ) بنفسه أو تغيرها وتكيفها حسب ما يواجهه من معطيات حسية جديدة. فهو في نظر التجريبيين، دائما في تكوُّن مستمر، لأنه اللوحة التي تنطبع فيها معطيات التجربة. وما دامت المعرفة تأتي كلُّها من التجربة، فليس هناك إلا المبادئ البَعدية أي التي تأتي عن طريق الإحساس والعادة والاعتقاد وتداعي الأفكار.

لقد بين ليفي برول في عدد من كتبه[28]، أن الذهنية البدائية تختلف عن الذهنية المتحضرة اختلافا جذريا. فهي متمردة عن مبدأ الهوية وعدم التناقض إذ أن الأشياء يمكن أن تكون نفسها وشيئا آخر غيرَها؛ فهي ذهنية لا تدرك الأشياء كما ندركها نحن.[29] كما أن بعض الأنثروبولوجيين وفلاسفة العلوم بينوا أن مبدأ السببية ــ باعتباره مبدأ عالميا للعقل ــ أخذ يطرح تساؤلات أمام قضايا التفكير السحري واكتشافات تثير الشك في مبدأ الحتمية. إن الإيمان بالقوى المفارقة، لا يؤخذ في الذهنيات السحرية بمثابة الإيمان العلمي بالسبب في مفهومه المادي. كما أن مبدأ اللاحتمية القائل بأن هناك ظواهر تنفلت من نظام الكون وخاصة في الفيزياء الكوانتية الاحتمالية مع هيزنبرغ أخذ يجدد النظر في قواعد العلم وأسسه.

ب– المنطق المتعدد القيم

---

[27]– أ. لالاند (André Lalande 1963-1867) أستاذ فلسفة بالسربون وعضو أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. من مؤلفاته: قراءات في فلسفة العلوم، العقل المكوَّن والعقل المكوِّن (Raison constituée et raison Constituante)، نظرية الاستقراء والتجريب، معجم اللغة الفنية والنقدية للفلسفة.

[28]– وهي: "الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلية" 1910، وفي "الذهنية البدائية" 1923، وفي "الروح البدائية" 1927.

[29]– ولكن الحقيقة كما يراها بعضهم، هي أن المفاهيم لدى البدائي لم تبلغ مبلغ التفكير العقلي المتحضر.



إن تطور الرياضيات والفيزياء (التي تمثل حاليا العلوم التي يسعى المناطقة على أساسها إلى استنباط الأدوات الواقعية للفكر الموضوعي) بيَّن أن هناك حالات لا يكفي فيها المنطق الثنائي القيمة. لنأخذ مثالين: هناك نظرية في الرياضيات تتعلق بخصوصية الأعداد الأولى (نظرية فيرما) التي ما تزال إلى اليوم، مثبَتة ولكننا لم نستطع البرهنةَ عليها. فهي ليست مسلَّمة من حيث إننا لسنا أحرارا في قبولها أو رفضها؛ إنها قانون حسابي غير كاذب (لأنه مثبت)، ولكنه ليس صادقا (لأننا لا نستطيع البرهنة عليه). ومن جهة أخرى وفي الفيزياء، فإن النظريتين حول الإشعاع الجُسَيْمي أو التموُّجي اللتين كانتا سابقا متناقضتين، تظهران اليوم، لامتناقضتين. فكل واحدة منهما لا هي صادقة ولا هي كاذبة، ولكنها تُعتبر صادقة أو كاذبة حسب المجموعة التجريبية التي نعمل فيها.

وفيما يتعلق بتجديد الفكر المنطقي، يمكن القول بأن تطور المنطق التركيبي من هيجل إلى هاملين، يكفي لتوعيتنا بوجود مبدأ ثالث للعقل، وهو المبدأ الجدلي للوحدة والتركيب. إنه – بفعل ممارسته في عملية الفهم العقلية (حيث يبحث العقل فكرة الجمع في صيغة واحدة، وقانون واحد أو في بنية واحدة، المعطياتِ المتنوعة والمتناثرة للتجربة). إن هذا المبدأ فاعل في الجهد الاندماجي للمتنافرات في صعيد منطقي سام حيث تلتقي دون أن تمتزج. إنه هو نفسه مبدأ التقدم الجدلي الذي هو جهد لتجاوز (تذليل) التناقض. إن الرضا الذي يشعر به العقل في تخطي تعارض الأطروحة ونقيضها داخل وحدة ثرية وعالية للتركيب، يبرهن على أننا هنا، في أحد المحاور الأساسية للعقل الدينامي.

إذا كان المنطق القديم يعتمد كليا على مبدأ الهوية الثابت الذي لا يتغير والذي يقضي برفض التناقض، فإن المنطق الجدلي يرفض التعامل مع هذا المبدأ من حيث إنه يعكس فكرا ساكنا لا يصلح للعالم الطبيعي والواقعي الذي لا يتوقف عن الحركة والسير. إن الحركية التي تتسم بها الحياة الخارجية تقوم على مبدأ التناقض أو التغاير، يعني أن (أ) لا يبقى (أ) لأنه حتما ينتقل إلى (س) أو (لاأ) الذي بدوره يتحول إلى كائن مغاير له، وهكذا. فالانتقال من (أ) إلى (أ) هو الحلقة المفرغة التي يدور فيها الفكر القديم الذي يرى نفسه دون غيره؛ وهذا

لا يُرتجى منه جديدٌ ولا تقدم. ولهذا، فإن التغاير أو التناقض في هذا النوع من المنطق (إلى جانب مبدأ الهوية في هذا السياق) ضروري لفهم سيرورة الأشياء والحياة البشرية. و"هذا التناقض في الفكر وفي الأشياء، إنما يزول بما يسميه (هيجل) بالجدل الذي يتألف من ثلاث مراحل هي الموضوع ونقيضه والمركب منهما".[30] وهذا المركب كمرحلة جديدة، يشكل بدوره وضعا (الأطروحة) يستوجب ظهور نقيضه (نقيض الأطروحة)، وهكذا دواليك.[31]

وإلى جانب المنطق الجدلي، يتحدث بعض المؤلفين اليوم، عن منطق الوحدة الذي هو الآخر يتصف بالحركية والتعامل مع المتغاير والمتناقض، ولكنه في المجال الفكري يستوعب كل المحاولات والتصورات الفلسفية مهما كانت متنافرة ومتباينة، ليصنع منها مبدأ واحدا يجد كل مذهب موقعه كنسق متميز داخل الوحدة.[32] ولعل العولمة في مفهومها التعايشي المعاصر، تشكل ــ أمام تشتيت المعارف وترامي أطرافها، وتفتيت التخصصات العلمية والفنية ــ فرصة سانحة لتوسيع الروح الفلسفية الشمولية ومنطقها السمح.

IV- وهل يكفي أن نعرف قواعد الفكر المنطقي حتى نكون في مأمن من الأخطاء؟

صحيح إننا نعرف هذه القواعد، ولكننا قد نخطئ. وفي هذا السياق، نتناول نقطتين: تأثُّر الحكم المنطقي بالحتمية النفسية والاجتماعية، وتأثره بحتمية الفكر الفلسفي.

أولا: تأثير الحتمية النفسية والاجتماعية على الحكم المنطقي

لا أحد يشك في أن الحكم، وهو الوحدة الأساسية في المنطق، وظيفتُه عقلية تخص الذات المفكرة. فهو عمل من أعمال الإنسان الإرادية وأثر من آثاره الذهنية. ولكن لما كان الإنسان عاجزا عن العيش لنفسه، فهو لا يستطيع أن يفكر حسب ميوله وأهوائه. إنه كائن يعيش في المجتمع. والتصرفات الصادرة منه، في جميع مظاهرها، تكون بموجب ذلك، جماعية.

---

[30]– محمود يعقوبي، الوجيز في الفلسفة، ص، 244.

[31]– ولقد فسر ماركس الأوضاع الاجتماعية على ضوء هذا المنطق الجدلي.

[32]– فبالنسبة لكانط مثلا، "فإن العقل يحكم على كل الأفكار والأعمال قصد جمعها في نظرة عالمية، كما هو في فكرة الله وفكرة الإنسان وفكرة الكون. إنها موجودة في الفن والدين والسياسة للوصول إلى الحقيقة".



1- فهو يخص الذات المفكرة، لأنها مصدرُه أو كما قال بروتاغوراس: "الإنسان مقياس كل شيء". فما يراه الشخص أنه الحقيقة، يكون هو الحقيقة، وليس في ذلك خطأ، ولا شيء في ذاته حقيقة، وإنما هو حقيقة في رأيي أو في رأي هذا أو ذاك.

وليس من المستبعد أن تكون القوانين المنطقية الأساسية التي تنظم أحكامنا، تجريدات وتعميمات لتجارب ذاتية. فقانون عدم التناقض ناشئ من التجربة التي نشعر فيها، بأن "الحركة والسكون لا يجتمعان وأن أحدهما يرفع الآخر". وفي هذا السياق، يقول كوندياك "الحكم جمْعٌ بين إحساسين في الذهن". والمرء عند جيمس، لا يعتقد بصحة شيء إلا إذا رأى نفعه ونجاحه. ولذا، فإن الأفكار التي نصدقها هي الأفكار الناجحة، والأفكار التي نكذبها هي الأفكار الخاطئة التي لا نجني منها أي عمل نافع. وهنا، ينزل الحكم إلى الواقع المحسوس الذي لا ينفصل عن الزمن ولا عن الوقائع التي تخضع لقانون العلية أي تَتْبع ما قبلها وتؤثر فيما يلحقها.

هذا فضلا عن أن الإنسان أحيانا، يستعمل الاستدلال العاطفي حيث تسبق النتائج مقدماتها والاستدلال بالمماثلة حيث يقيس الغائب على الشاهد؛ فكم هي النظريات الفلسفية التي تفسر الوجود، وكم هي متضاربة فيما بينها. وفي مجال العلم، ألم يسبق غاليلي أن فسر سرعة سقوط الأجسام عن طريق إقامة علاقة تناسب طردي بينها وبين المسافة التي تقطعها؟ ثم ألم يكتشف هو ذاتُه، أن هذه الفرضية متناقضة، لا بد من الإعراض عنها؟

2- الحكم عملية يكتسبها الفرد داخل الوسط الاجتماعي وليس في جوهره مسألة فردية ولا نفسية. وتفكيره هو تفكير الحياة الاجتماعية، وضميره ضميرها واعتقاده اعتقادها حتى إذا خالفها الفرد لقي مقاومة يتحدد نوعُها وقوتها بمبلغ المخالفة وشدة ضررها.

والناس لكي يتناقشوا فيما بينهم ويحكموا على الصواب والخطأ، لا بد من أن يتفقوا على أوضاع خاصة ومبادئ معينة يأخذون بها وينظمون سلوكهم على أساسها كالإجماع عند المسلمين. يقول غوبلو: "إن فكرة الحقيقة لا يمكن أن تُفهَم ولا أن تفسر إلا بالحياة الاجتماعية، ومن دونها لا يتعدى الفكر حدود الفرد، وحينئذ تكون طيبة أو رديئة، ولكنها

لن تكون صائبة أو خاطئة".[33] فمبادئ العقل يفرضها المجتمع من الخارج على الإنسان. ونظرا إلى أن المجتمع يتطور، فإن العقل لا يمكنه ألا يسايره. ولهذا، فقد تُجمِع الجماعات أحيانا، على المغالط والأوهام، وهي حقائق مشتركة يصعب الإعراض عنها.

ثانيا: تأثير حتمية الفكر الفلسفي على الحكم المنطقي

إن كانت الرياضيات بأساليبها الرمزية قد تخلصت من كل تفكير فلسفي، فإن للمنطق علاقة بالفلسفة، يؤثر الواحد في الآخر، وتختلف وظيفته باختلاف تصوراته الفلسفية، الإيديولوجية أو العقدية. لقد ظل المنطقُ التَّقليدِيُّ بحثا فلسفيا بالدرجة الأولى، يُثيرُ مسائلَه في ضَوْءِ التَّفكير الفَلْسفيِّ، كما تَتراءَى لكلِّ فيلسوف ناظرٍ في المنطقِ"؛[34] ظل مرتبطا بآراء ميتافيزيقية، ولم يتميز إلا قليلا عن الأنطولوجيا.[35] أما المنطق الحديث فإنه وضعي يساير الروح العلمية. فلما كان أساس العلم في العصر الحديث مختلفا عنه في عصر اليونان، وجب أن يختلف منطق العلم اليوم، عن المنطق الأرسطي الذي كان انعكاسا لمعارف عصره التي كانت تهتم بالأشياء الأنطولوجية الفلسفية والكيفية. ولكن على الرغم من ذلك، فإن الموضوع الذي يدرسه المنطقان واحد، هو شروط صحة الاستدلالات. ولكنهما يريدان — حول هذه الشروط — إعطاء معرفة يحكمها نظامٌ تبعا لتصورين مختلفين: تصور ميتافيزيقي، وتصور وضعي.[36] هذا، وتجدر الإشارة إلى أن النظرية المنطقية تختلف باختلاف الأساس الذي ينبني عليه التفكير العلمي أو الفلسفي لعصر ما.

---

[33]– ليس الإنسان مجردا من تصورات وأحكام وقواعد إدراك عندما ينظر إلى موضوع مثل الحقيقة؛ فلا بد من أن يكون ممتلكا لمنطق معين، مع العلم بأن المنطق ليس واحدا.

[34]– محمد ثابت الفندي، ن.م. ص، (34-35).

[35]– من الشائع أن علم الكلام والمنطق مترادفان في الفكر الإسلامي.

[36]– ومعنى هذا، أن أساس المعرفة اليونانية أو القديمة القائمة على الصفات الكيفية، يختلف عنه في المعرفة الحديثة التي تنصرف إلى القياس الكمي للظواهر و تصويرها تصويرا رياضيا.



"لا شَكَّ في أنَّ مَوْقِفَ الإنسانِ مِن فِكرةِ الحَقيقةِ، و مَدَى اليَقينِ فيها، إنّما يَتأثَّرُ تمامًا باعْتِناقِه مَنطِقاً دَون آخَرَ مِن أنْواعِ المَنْطِقِ العَديدةِ المُمكِنةِ للإنسانِ."[37] وهذا التأثير في صورته الجدلية، لا يوجه أحكامنا المنطقية فحسب، بل يجعلنا نفكر ضمنيا وبالضرورة، في إطار فلسفة ترتبط بالمنطق الذي يناسبها.

وأكثر من هذا، وفي نطاق انطباق الفكر مع نفسه وانطباقه مع الواقع، يجب التأكيد على أن ما يحمله الذهن من تصورات له علاقات ضمنية بظواهر العالم الخارجي. ولما كانت هذه الظواهر في تغير مستمر، فإنه ما كان لهذه التصورات أن تبقى متصلبة وأن تحجم عن التكيف. ومن هنا، يقرّب الفكر المنطقي مبادئه من الواقع والعكس بالعكس؛ وهذا أمر لا تخفى فائدته. يقول الفندي: "وهذه المسألةُ الجديدةُ هي مسألةُ التَّحقُّقِ و التأكُّد من أنَّ الاتِّفاقَ الذي حَصَلَ عليه الفِكرُ مع ذاته عند تأليفِ التصوُّرات في قضايا واسْتِنباطاتٍ، هو في الوقْت عينه، اتفاقٌ له مع الواقِعِ، ومطابَقةٌ له مع العالَمِ الخارِجِيِّ ".[38]

خاتمة: حل المشكلة

إن معرفة النظام الذي يحكم الفكر المنطقي، تؤثر في توجيه العقل في اختيار آلياته الفكرية وفي تحديد الغاية التي ينشدها ويسعى إلى تحقيقها. والخطر الذي يحدق بتحقيق هذه الغاية، لا يجيء من آليات المنطق بقدر ما يجيء من طريقة توظيف هذه الآليات نصرةً لمذهب ضد مذهب. وفي هذه الحالة، يصبح المنطق عبدا مسخرا لخوض قضايا فكرية بحثا عن كسبها ودفاعا عن انشغالاتها. ومع ذلك، فإن المنطق الصوري — الممثّل في القياس — ومهما كانت فلسفته، وعلى الرغم من كثرة المؤاخذات الموجهة إليه، فإنه على جانب كبير من الفائدة العملية، وأننا نستخدمه غالبا وبدون شعور، في تفكيرنا العلمي والعامي والعاطفي. وبدونه يفقد الخطاب الحقيقي تماسكه ويؤول إلى سفسطة.

---

[37] – محمد ثابت الفندي، ن.م.، ص، (20-21).

[38] – أصول المنطق الرياضي، ص، (22-25). انظر نصوص فلسفية مختارة، النص، 13، والنص، رقم: 15.



(4) المشكلة الثانية

[انطباق الفكر مع الواقع]

كيف ينطبق الفكر مع الواقع ؟ وكيف يصل إلى هذا الانطباق، إذا عرفنا أنه قبل الخوض في دراسة الطبيعة، يأخذ بأحكام مسبقة غير مؤكدة علمياً ؟ كيف يستطيع بهذا الأسلوب المنطقي، أن يضمن لنا الوصول إلى الحقيقة؟ وهل الانطباق في هذه الحالة، يمنع الفكر من أن ينطبق مع نفسه أيضا؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I- إلى أيّ مدى يمكن تجاوز مأزق التمييز بين ما هو عقلي وما هو تجريبي؟

أولا: عرض وضعية مشكلة

ثانيا: تحليلها: ملخصها ونتائجها

II- كيف ينطبق الفكر مع الواقع؟

أولا: الاستقراء كنسق: مفهومه و أنواعه

ثانيا: الاستقراء كإجراء: خطواته وقواعده

III- وكيف يصل إلى هذا الانطباق، إذاكان يأخذ بأحكام مسبقة غير مؤكدة علمياً؟

أولا: يُفترض أن يحصل الانطباق بدون سوابق أحكام

ثانيا: ومع ذلك، يجب أن يسلّم الفكر بمبادىء تسبق التجربة

IV- كيف يستطيع بهذا الأسلوب المنطقي، أن يضمن لنا الوصول إلى الحقيقة؟

أولا: الوصول إلى الحقيقة بضمانة من عقلنة الظواهر

ثانيا: الوصول إليها بضمانةٍ من انتظام الظواهر

V- وهل الانطباق مع الواقع في هذه الحالة، يمنع الفكر من الانطباق مع نفسه أيضاً؟

أولا: النسق الرياضي يترجم انطباقه مع نفسه ومع الواقع

ثانيا: النسق المنطقي يضمن انطباقه مع نفسه ومع الواقع

خاتمة: حل المشكلة



مقدمة: طرح المشكلة

إن العقل البشري، بما جُبل عليه من تماسُكٍ في مبادئه ونظامٍ دقيقٍ في أحكامه، ليس منكفئًا على ذاته فقط، بل هو متّجه باستمرار إلى معرفة الواقع وما ينطوي عليه من كائناتٍ وظواهرَ وأشياء. لكن، إذا كان تحقيق هذه المعرفة يقتضي منه عدم الانسياق وراء سوابق الأحكام، فهل معنى ذلك، أن انطباقه مع الواقع، لا يقوم إلا على أساسٍ تجريبي خالص بمعزلٍ عن تدخّل مبادئه وأحكامه؟

ولأجل حلِّ هذه المسألة، يتوجَّب علينا استعراض وضعية مشكلة، الغرضُ منها اكتشاف: إلى أي مدى يمكن تجاوز مأزق التمييز بين ما هو عقلي وما هو تجريبي؟ وبيان: كيف ينطبق الفكر مع الواقع ؟ وكيف يصل إلى هذا الانطباق، إذا عرفنا أنه قبل الخوض في دراسة الطبيعة، يأخذ بأحكامٍ مسبقة غير مؤكدة علمياً ؟ كيف يستطيع بهذا الأسلوب المنطقي، أن يضمن لنا الوصول إلى الحقيقة؟ وهل الانطباق في هذه الحالة، يمنع الفكر من أن ينطبق مع نفسه أيضا؟

I- إلى أيّ مدى يمكن تجاوز مأزق التمييز بين ما هو عقلي وما هو تجريبي؟

أولا: عرض وضعية مشكلة

يُروى أنه لما تولّى الخليفة العباسي(خ) المهتدي بالله (ت.870م)، راودته فكرة إرساء العدل بين الناس، لكنَّ أمراء الجند الأتراك اعترضوا على ذلك خوفاً على امتيازاتهم، فجمع إليه عدداً من أعيان بني هاشم (ش)، وحاول استنهاض هِمَمهم لهذا العمل الجليل،"فقال لهم:

— (خ): دعوني حتى أسلك فيكم مسلك الشرع؛ فإن الباري يقول"اِعدلوا هو أقرب إلى التقوى"، والتقوى أساسٌ للخلافة والملك، إذن، أحرى للعدل أن يكون أساساً لخلافتي وملكي.

— (ش): كيف تحمل الناس على الشريعة العادلة، ورجالك أعاجمُ لا يعلمون ما يجب عليهم من أمر آخرتهم، وإنما غرضُهم ما استعجلوه من هذه الدُّنيا؟

ـــ (خ): فدعوني أسلك مسلك السّلف الأول؛ فإن خلافة الفاروق عُمر كانت عادلة، وإن خلافة عُمر بن عبد العزيز كانت عادلة، إذن، أحرى للعدل أن يكون أساساً لخلافتي وملكي.

ـــ (ش): أتريد أن تحمل الناس على سيرةٍ عظيمةٍ لم يعرفوها، واللهِ كأننا بك تريد أن تحملهم على رؤية الشمس وهي تُشرق من المغرب؛ فإن الرسول (ص) كان مع قومٍ قد زهدوا في الدنيا ورغبوا في الآخرة.

ـــ (خ): أمّا أنا، فإني أرى الشمس، وهي تَطلع كلَّ يوم من المشرق ميزانَ عدلٍ، وأرى الخلائق والأمم ممّن نعرفهم (ونحن منهم)، وهم يتفيؤون تحت نورها وظلالها ميزانَ عدلٍ، وأعرف أن ذلك سيبقى هكذا، إلى أن يرث الله الأرض ومنْ عليها؛ وكذلك العدل، فإنه سيبقى أساسَ الملك وميزانَ الخلافة إلى يوم الدين.. فلِمَ أنتم معترضون ؟

ولمّا لم يلمس الخليفة المهتدي صدًى لرغبته عند قومه صَرفَهم، وقد علِم أنهم خاذلوه، وأن نهاية حكمه على يد جنده قد دنَتْ، ولم يمرّ على خلافته سوى أحد عشر شهراً."[1]

والسؤال الذي يشغلنا هو: هل كان حِجاج الخليفة استنتاجياً أم استقرائياً، صورياً أم مادياً، يفيد تعميماً أم تخصيصاً؛ وبالجملة، هل كان عقلياً أم تجريبياً أم جامعاً لكليهما؟

ثانيا: تحليل: ملخصها و نتائجها

1- ملخصها

نستخلص من تحليل هذه الوضعية المشكلة: أن الخليفة العباسي المهتدي بالله أراد أن يُرسي العدل في ملكه، فاستأنس بقومه من أمراء بني هاشم بعد أن هدّده قادة جنده الأتراك، وهم المالكون لزمام الأمور في الدولة في تلك الفترة، باذلاً ما بوسعه من أدلة وحِجاج، في محاولة منه لإقناعهم، لكنَّ اعتراضاتِ قومه التي تنمُّ عن تخاذلٍ وضعفٍ، جعلته عاجزاً عن تنفيذ مسعاه، مستكيناً لقدره المحتوم.

---

[1] ـــ محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، ص، 219 بتصرف؛ وبعد هذا الحوار العجيب، تعقدت العلاقة بين الخليفة والجند الأتراك، فقاموا إليه فخلعوه وقتلوه جزاء رغبته في العدل والتأسي بسيرة العمرين.



2- نتائجها

من خلال تفحُّص أطوار القصة، نستنتج طائفةً من النتائج تصبُّ كلها في خانتين رئيستين: أُولاهما تتعلق بالمضمون المعرفي، وتتعلق الأخرى بالبنية المنطقية، مع العلم بأن الإلمام بهذه الخانة الأخيرة، مرهونٌ من الناحية الوظيفية بذلك المضمون. فما منطوق تلك النتائج؟ وما قيمتها؟

أ- من حيث المضمون المعرفي

نصادف في هذه الخانة الأولى أيضاً، أن النتائجَ ، إذا نظرنا إليها في بُعدها القيميِّ، تنقسم إلى قسمين: نتائج إيجابية، وأخرى سلبية.

* النتائج الإيجابية: وهي بدورها تتعلق بطرفي الحوار في القصة: الخليفةِ من جهة، وقومهِ من جهة ثانية. ومن خلالها، يتبين توجّهان؛ أحدهما أخلاقي ولكنه مثالي، وثانيهما نفعي ولكنه واقعي:

- فأمَّا الخليفة فيظهر طموحُه إلى إصلاح ما لحق بالخلافة الإسلامية في ظل الدولة العباسية من هوان وضعف جلياً واضحاً؛ وذلك من منطلق تشبُّعه بقيم الشرع ومُثله العليا إجمالاً، وما يناسب منها مقامَ السياسة والملك تخصيصاً وهو العدل، بل ومن خلال تأسِّيه بسيرة السّلف الصالح من الصحابة والتابعين في هذا المضمار. ولا شك في أن هذا الموقف من الخليفة يُعدّ استثناء تاريخياً رائداً وفريداً، حتى وإنْ لم يحالفه النجاح فيه آخر المطاف.

- وأمَّا قومه من أشراف بني هاشم، فقد كانت قراءتهم للوضع السياسي، وموازين القوى آنئذ تتسم بالواقعية، وبالنظرة الموضوعية؛ فكانوا معترضين على مثالية الخليفة الحالمة، بالتأكيد على جملة من التحفّظات أدّت إليها مقارنةُ الحاضر بالماضي، والخلف بالسّلف، ملمّحين للخليفة بأنه هوَ — لا هُمْ — منْ يجب أن يقوم بالتخلص من سلطان قادة الجند الأتراك، وكفّ أياديهم عن التدخل في شؤون الخلافة، بعد أن قوِيَت شوكتهم وتعاظم

نفوذهم وتفشى ظلمهم ؛ ولكن هيهات! فقد كانت الخلافة العباسية تمرّ في تلك الفترة بحالة انحلالٍ و تفسّخٍ، لم يسبق لها مثيل.[2]

* النتائج السلبية: وعَبْرَها نلاحظ مدى الضعف الذي اعترى الخليفة وقومه بني هاشم على حدٍّ سواء، وذلك بعد أن تسلّط الجندُ من الأتراك والأعاجم، وتحكموا في معاش الناس ورقابهم؛ وهو ضعفٌ له أسبابه الذاتية، ومنها الخوف على المصير الشخصي، وله عوامله الاجتماعية كالخشية من زوال الامتيازات والجاهِ والنفوذ:

– فلولا ضعفُ الخليفة،[3] وخنوعه واستكانته، لما استشار قومه في ما جنَح إليه خيالُه، وهو يعلم أنه لا يتوفّر على سطوة الفاروق ولا زهد عمرَ بن عبد العزيز، ولما تستّر بقيم الشرع وعلى رأسها العدل ؛ فقد كان يخشى، أنه إذا دعاهم إلى نصرته ضدّ الجند بشكل صريح، أن ينفضُّوا من حوله، فاصطنع الحِجاج العقليَّ تارةً، والاستشهاد والتمثيل مع التعميم تارةً أخرى؛ (وهو ما نتناوله في عرض البنية المنطقية للوضعية المشكلة لاحقاً)، ومع ذلك، فلم يظفر بتأييدهم ونصرتهم.

– ولولا ضعفُ قومه وتخاذلهم، لما سارعوا إلى اتّهام الخليفة، وهو منهم، بمحاباة الأتراك حينما وصفوا هؤلاء بأنهم "رجاله"، وهم يعلمون أنه كارهٌ لهم، بل ها هو يستنصرهم على دفع بلائهم ولو على استحياء. وفضلا عن ذلك، لما أنكروا عليه دعوتَه إيَّاهم إلى مساعدته على إرساء العدل، (وهو يقصد كفَّ يد الجند)، تماماً كما أنكروا "توقُّعَ طلوع الشمس من المغرب"! وواقع الحال يثبت أنهم كانوا، بخلْقهم الأعذارَ وحشدهم الاعتراضات على نحو ما رأينا، لا يقلّون عن الخليفة خشيةً وهلعاً؛ فكأنه دار بخَلَدهم تصوّر بطشِ جندِ الأتراك بهم، إذا ما فكروا للحظةٍ أنه قد يقيِّض لهم مجابهتهم أو التصدّي لهم.

ب ـــ من حيث البنية المنطقية

---

[2]ـــ أنظر كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، فصل:"إنحلال الخلافة ونشوء الدويلات"، ص، 212، وما بعدها.

[3] هذا الضعف لا يتعلق بالمهتدي فحسب، بل امتدّ قبله ليشمل سلسلة من الخلفاء بدءا من المعتصم والواثق وخاصة المتوكل، ومرورا بالمنتصر والمستعين والمعتز الذين مكنوا لهؤلاء الأتراك، وامتدّ بعده ليشمل باقي الخلفاء حتى سقوط بغداد على يد المغول.



وهنا، أي في الخانة الثانية من النتائج المستخلصة من تحليل الوضعية المشكلة، نجد أنفسنا أمام ثلاثة أنواع من الاستدلالات (البراهين) موظفةً في الحِجاج عن الموقف، وفي ردّ الاعتراضات عليه بدرجة أقلّ. ومعنى ذلك، أن ما يهمُّنا في الأساس، في سياق استعراض تلك النتائج، الانتباه إلى تفاوتها من حيث الأهمية المنهجية في تحصيل المعرفة، ويقتضي ذلك: من جهة، التركيز على استدلالات (خ) بدل اعتراضات وتحفُّظات (ش)؛ ومن جهة أخرى، اعتبار الاستدلال الثالث منها أهمَّ طريقٍ إلى المعرفة: لأنه يعزِّز الأفكار المجرَّدة بالوقائع؛ ولأنه يحيط بالوقائع انطلاقاً من مبادىءَ عقلية.

ولنفصِّلْ في هذه الضوابط المنهجية حتى يتسنّى لنا الإحاطةُ بالبنية المنطقية للوضـــعية المشكلة :

* <u>الاستدلالات أهمّ من الاعتراضات</u>: نجد في بنية الحوار المنطقية اعتراضين من نوعٍ واحدٍ يتخلّلان ثلاثة استدلالات تقوم بوصفها أنواعاً متمايزة؛

- فالاعتراضان، وهما صادران كلاهما عن (ش)، يتضمَّنان الإشارة إلى وقائع مفرَّدة لا إلى أحكامٍ عامة؛ ولا يهمُّ في ذلك، كونُها وقائعَ راهنة (الجند الأعاجم في الأول)، أو ماضية (أصحاب الرسول في الثاني)؛ فهي وقائع من نوع واحد، وظيفتها المادية المباشرة والمعلنة ردُّ الاستدلالات. أمَّا الصورية غير المباشرة والضمنية، فهي التوسط بين الاستدلالات في انتقالها من نوع إلى آخر. وبذلك، فإن مقام الاعتراضين في سياق الوضعية المشكلة ثانوي.

- والاستدلالات الثلاثة، وهي منبثقة كلُّها عن (خ)، تتنوَّع، على الترتيب، إلى: استدلال استنتاجي، واستدلال تمثيلي، واستدلال استقرائي:

فالأول يمكن تكييفه على نحو: كل تقوى تحتاج إلى عدل، ومُلكي (أو خلافتي) يحتاج إلى تقوى، إذن مُلكي يحتاج إلى عدل؛ وهذا **استنتاج انتقلنا فيه من العام إلى الخاص.**

والثاني يكيّف على نحو: عمر بن الخطاب خليفة عادل، وعمر بن عبد العزيز خليفة عادل، إذاً أنا (يجب أن أكون) خليفة عادلاً؛ وهذا **تمثيل انتقلنا فيه من الخاص إلى الخاص.**

والثالث يكيّف على نحو: مشاهدةُ حركة الشمس في الطبيعة تنبئ عن وجود ميزان عدلٍ، ومشاهدةُ بعض الأمم (ومنها أمّتي) في معاشها تدلّ على وجود ميزان عدلٍ، إذن، كل أمة (مثل الطبيعة) تحتاج إلى ميزان عدلٍ؛ وهذا **استقراء** انتقلنا فيه من الخاص إلى العام.

* **الاستقراء أوثق سبيل إلى المعرفة**: وعندما نعزل الاستدلال الثالث (الاستقراء) الموظف في الوضعية المشكلة من أجل بيان قيمته من الناحية المعرفية، يتبيّن لنا أن (خ) لجأ ـــ في معرض محاولة إقناع (ش) بمصداقية ومشروعية العدل كأساسٍ للملك، (كنظام ثابت في الاجتماع والسياسة) ـــ إلى عملية منطقية مزدوجة: تبريرُها كمعرفة، انطلاقاً من وقائع، ثم الإحاطة بهذه الوقائع من خلال مبادىء عقلية:

- فأمّا الوقائع التي استند إليها (خ)، فهي ما وردت الإشارة إليه في المقدمتين، وعددها إثنان: أولا، "مشاهدة تواتر طلوع الشمس من مشرقها في كل يوم، كنظامٍ أو ميزان"؛ وثانيا، "مشاهدة أحوال بعض الأمم ماضياً وحاضراً في ظل نظام الشمس الكوني".

فالملاحظ أن هاتين الواقعتين هما من قبيل المقدمات الجزئية المفرَّدة بدليلِ إيـــراد ألفـــاظٍ تتعلق بإطاري المكان والزمان؛ وهي ألفاظ تُعزِّزها الوقائع المشاهَدة، والملاحظَـــة الحـــسية لترقى إلى أن تكون علمية.

- ومن جهة أخرى، فإن الوقائع ذاتها مما ورد في المقدمتين، لا تقوم إلا بوصفها محصِّلة لمبادىء قبلية ينطوي عليها الفكر؛ فإدراك واقعةِ "مشاهدة طلوع الشمس كل يوم كنظام كوني"، وواقعةِ "مشاهدة أحوال أمم معينة كنظام اجتماعي" ـــ مؤطرتين في المكان والزمان ـــ يحتاج هذا الإدراك، قبل المشاهدة والخبرة العينية، إلى تصور اطّراد هاتين الواقعتين وفق أسبابٍ أولى، وحتمية دائمة؛

- فعبارتا "كل يوم" و"أحوال أمم معينة"، تدلّان على أن العقل مزوّد، قبل المشاهدة، بنسقٍ يتيح له رصد اطّراد الوقائع في الزمان والمكان. وبدون هذا النسق العقلي القبلي، لا يتأتى الوصول إلى نتيجة بعدية تفرزها المشاهدة والتجربة.

ـــ وعبارتا "نظام كوني" و"نظام اجتماعي"، توحيان بوجود آليةٍ تمكّن من استخلاص معرفةٍ من تكرار الوقائع، وفق مبدأ السببية، وهي معرفة تصلها بعضَها ببعضٍ، وفي ذلك ما يحول دون الاعتقاد المسبق بفكرة المصادفة.

ـــ وأخيراً، فإن النتيجة التي آل إليها الاستدلال الاستقرائي:"كل أمة (مثل الطبيعة)..إلخ"، تحمل في طياتها عنصري التعميم وإمكانية التنبؤ؛ وهما عنصران لا يتّسقان إلاّ بإيمان مُسْبق من العقل، بحتمية حدوث تلك الوقائع بمجرد توفر أسبابها وشروطها، وذلك بمعزل عن اللّانظام والعشوائية.

إن هذا النوع من الاستدلال هو الذي يقوم عليه العلم من خلال المنهج التجريبي الذي يوظفه؛ وسبب ذلك كونه استدلالاً يتميز بالخصوبة والإنتاج.وعليه، فإنه لمن الضروري الاطّلاعُ على المنطق الاستقرائي،[4] ومحاولة الإجابة عن كل التساؤلات التي طرحناها قبل عرضنا وتحليلنا للوضعية المشكلة.

II- كيف ينطبق الفكر مع الواقع

يتجلّى ذلك في التعرف على طبيعة الاستقراء من الناحية النسقية: مفهومه، وأنواعه، ومن الناحية الإجرائية: خطواته، وقواعده، في سياق البحث العلمي (أوالمنهج التجريبي).

أولا: التعرف على طبيعة الاستقراء من الناحية النسقية

وتتمثّل هذه الطبيعة النسقية في مفهوميه التقليدي والحديث، وفي ذكر أنواعه:

1- مفهومه

أ- في الفكر القديم: عرّفه أرسطو، وهو أوّل من استعمل كلمة استقراء (Induction)، بأنه "إقامة قضية عامة ليس عن طريق الاستنباط، وإنما بالالتجاء إلى الأمثلة الجزئية التي يكمن فيها صدق تلك القضية العامة، أو هو البرهنة على أن قضية ما صادقة

[4] ـــ ويسمى أيضا بالمنطق المادي، كما يجدر بنا أن نشير إلى أن المنهج التجريبي كثيرا ما يطلق عليه إسم المنهج الاستقرائي.

صدقاً كلياً بإثبات أنها صادقة في كل حالةٍ جزئية إثباتاً تجريبياً".[5] ورأى أنه من حيث القيمة "أكثر إقناعاً وأَبْيَنُ وأَعْرَفُ في الحسِّ، وهو مشترك للجمهور، أما القياس فهو أشدّ إلزاماً للحجة وأبلغ عند المناقضين".[6] ويقول عنه ابن تيمية:"هو الاستدلال بالجزئي على الكلّي، ويكون يقينياً إذا كان استقراء تامّاً، لأنه حينئذ نكون قد حكمنا على القدر المشترك بما وجدناه في جميع الأفراد وإلا فهو ناقص".[7] وبهذا المعنى، فهو عند الأقدمين أدنى من حيث الأهمية مقارنة بالقياس.

ب- في الفكر الحديث: ارتبط مفهومه بالنقد اللاذع الذي وجّهه فرنسيس بيكون (ت. 1626) إلى المنطق الصوري، وخاصة نظرية القياس باعتبارها تحصيل حاصل لا يحمل أي جديد. وقد عرّف الاستقراء بأنه" استنتاج قضية كلية من أكثر من قضيتين؛ وبعبارة أخرى، هو استخلاص القواعد العامة من الأحكام الجزئية".[8] وكان ج.س.مل (ت. 1873) يرى أن القياس لا قيمة له، لأن الاستدلال فيه يعتمد أصلاً على أمثلة جزئية، وليس على مقدمة كبرى كلية ليست في الحقيقة، إلاّ نتيجة استقراءٍ ناقص، وكلما كثُرت المقدمات التي يتكوّن منها الاستقراء، كلما زاد احتمال صدق النتيجة المنبثقة عنها.

1- أنواعه

الاستقراء نوعان: تامٌّ وناقصٌ؛ والناقص ينقسم هو كذلك إلى قسمين: معلَّل وغير معلَّلٍ.

أ- الاستقراء التّام: (L'Induction complète) : وهو استقراء يقيني لأنه يقوم على استقراءٍ لكل جزئيات موضوع البحث سواءً كانت هذه أجناساً أو أنواعاً أو أفراداً، وبعبارة أخرى، هو انتقال الفكر من حكم جزئي على كل فردٍ من أفراد مجموعة معينة إلى حكم

---

5 — أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج. 3، مكتبة النهضة المصرية، 1952، ص، 713.

6 — المصدر نفسه، ج2، ص، 487.

7 — ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مكتبة بومباي، 1949، ص، 6.

8 — د.مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ط. 3، دار الطليعة ، بيروت 1985، ص، 244.



كلّي يتناول كل أفراد هذه المجموعة. ولا يكون الاستقراء التّام ممكنا، إلا متى استند إلى مقدماتٍ جزئية محدودةِ العدد، مثال ذلك:

عزيز ناجح، وأمين ناجح، وسعيد ناجح
عزيز وأمين وسعيد هم كل أبناء المهندس سليم
كل أبناء المهندس سليم ناجحون (نتيجة)

ب- الاستقراء الناقص: (L'Induction incomplète) : وهو استقراءٌ غير يقيني بصورة مطلقة؛ لأنه يقوم على تفحُّص بعض الجزئيات فقط؛ ومعنى ذلك، أن الفكر ينتقل من الحكم على بعض الجزئيات إلى حكمٍ كليٍّ يتناول كل النوع أو الجنس الذي يشمل هذه الجزئيات؛ وبعبارة أخرى، هو حركة الانتقال من معرفة جزئية إلى معرفة كلية. وهذا لا يعني أنه استقراء لا يحتمل اليقين، بل الواقع يشير فقط، إلى تعذُّر ملاحظة كل الجزئيات للوصول إلى قاعدة عامة.

وعليه، يمكن تقسيم الاستقراء الناقص إلى قسمين:

* استقراء ناقص معلّل: وهو استقراءٌ يقيني لأن الحكم فيه يستند إلى علّة مشتركة قائمة في كل جزئياته، واستقراءٌ كمي وكيفي يقوم على الملاحظة والتعليل معاً ؛ مثال ذلك:

- إذا لاحظنا أنه كلما زاد الضغط على بعض الغازات، قلَّ حجمُها؛
- وأنه كلما نقص الضغط عليها، زاد حجمها بنسبةٍ معينة وتحت درجة حرارةٍ معينة،

أمكننا أن نستنتج بأن:

- كل غازٍ يتعرض لزيادة الضغط عليه، يقلُّ حجمه؛
- وكل غازٍ يتعرض لنقصٍ في الضغط عليه، يزداد حجمه بنسبة ودرجة حرارة معينة.

وتعليل هذا، أن الغازات كلّها ذات طبيعة متشابهة، والعلة الوحيدة التي تسبّبُ زيادة حجمها أو نقصانه هو زيادة الضغط عليها أو نقصانه.

* **استقراء ناقص غير معلّل**: وهو استقراء غير يقيني لأنَّ الحكم فيه لا يقوم على أساسٍ من التعليل، وإنما فقط على الملاحظة؛ كمعرفة صفةٍ عرضية لبعض الجزئيات وتعميمِ هذه الصفة على جميع الجزئيات المشابهة لها. مثال ذلك قولنا:

- الإنسان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ؛
- الجمل والأسد والحمار حيوانات تحرك فكّها الأسفل عند المضغ؛
- كل حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ.(نتيجة)

* فالنتيجة هنا خطأ لأنَّ صدق الجزء لا يستتبع بالضرورة، صدق الكل المتداخل معه؛ فإذا كان الإنسان والجمل والأسد والحمار كائنات تحرك فكّها الأسفل عند المضغ، فإن بعض الحيوان لا يحرك فكّه الأسفل عند المضغ مثل التمساح الذي يحرك فكه الأعلى، وبعض الحيوان ليس له فكٌّ أصلاً. والنتيجة الصحيحة: أن بعض الحيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ وليس كل حيوان، والاستثناء لا يؤسس القانون.

ثانيا: التعرف على الاستقراء من الناحية الإجرائية

وتتمثل طبيعة الاستقراء الإجرائية في عرض خطوات المنهج التجريبي، وبيان قواعده:

1- خطوات المنهج التجريبي

وهي عند المنظرين من الفلاسفة، ثلاث خطوات، وهي: الملاحظة، والفرضية، والتجريب.[9]

أ- الملاحظة

إن دراسة خطوة الملاحظة، تكشف لنا عن مستويات مختلفة لها؛ فليست الملاحظات جميعاً من نفس النوع. فملاحظة الرجل العادي تختلف عن ملاحظة العالِم من حيث إن الملاحظة الأولى مشاهَدة عادية، والثانية ملاحظة علمية. والملاحظة العلمية بدورها إمّا

9- وبعضهم يضيف خطوة رابعة هي استخلاص القوانين؛ إلا أنها في التقسيم الثلاثي، تلاحق خطوة التجريب دون انفصال عنها.



بسيطة أو مسلّحة، وقد تكون كيفية أو كمية. فكيف نميِّز بين هذه الأنماط من الملاحظة داخل الخطوة الواحدة؟

إن الملاحظة التي يقوم بها الرجل العادي في حياته اليومية، تختلف عن ملاحظة العالِم. فالرجل العادي لا يبغي التوصل لكشفٍ علمي، مما يجعل ملاحظته عرضية، وغالباً ما تخضع لغرض النفع العام؛ فلا تتضمن النقد الفاحص للظواهر ولا تطرح إشكالاً ما.

أما الملاحظة العلمية، فإنها تتجاوز مجرَّد المشاهدة، إنها "تركيزُ الانتباه لغرض البحث، وبصيرةٌ ذات تمييز، وإدراكٌ عقلي لأوجه الشبه والاختلاف، وحدَّةُ الذهن وقدرته على التمييز والفهم العميق."[10] والعالِم حين يلاحظ ظاهرة معينة، فإن ملاحظته لها تكون بهدف الكشف عما هو جديد فيها، ليصبح جزءاً مكمِّلاً لنسق معرفته عن العالَم. ومن هنا، فإنه يمكن القول بأن الملاحظة العرضية قد تتحوَّل، من خلال النشاط العقلي، إلى ملاحظة مقصودة ومنظمة إذا تحلَّت بالأناة والصبر، وابتعدت عن سوابق الأحكام، وتنزّهت عن الأهواء والرغبات وكل ما هو ذاتي، واعتمدت فقط، على الحواس التي تُعدُّ بمثابة الأدوات المباشرة للملاحظة، وعلى وجهٍ أخصّ حاسة البصر. وإذا كانت سلامة الحواس شرطاً ضرورياً لأداء عملها، إلا أن أداءها هذا، محدود بحدٍّ أعلى وحدٍّ أدنى لا يتجاوزهما، ولذلك فهي تحتاج إلى أن تكون مسلّحة أحياناً، بأجهزة تقنية متخصصة تتعلق برصد حوادث العالَمَين: اللاّمتناهي في الكبر، واللاّمتناهي في الصغر، أو بقياسها على نحوٍ كميٍّ دقيق.

ب- الفرضية

إن الظواهر التي يشاهدها العالِم، سواءً في عالَم الملاحظة الكبير، أو في معمل أبحاثه، تُثير في ذهنه أفكاراً أو تصوراتٍ معينة، وهو ما ندعوه بالفرضية (Hypothèse). فما حقيقة هذه الخطوة، وما أهميتها في البحث والكشوفات العلمية؟

---

10 - مثال ذلك المجاهر على مختلف أنواعها، المرقاب (التلسكوب)، الأقمار الصناعية، جهاز قياس الحرارة، الضغط الجوي، درجة الزلازل، سرعة الرياح، الضوء، الصوت، فضلاً عن المجسات واللواقط وآلات التصوير في الطب وغيره...إلخ.

إن الفرضية في معناها العام "ظنٌّ (أو تخمينٌ أو مشروع) نتقدم به لتفسير واقعةٍ ما، أو إيجاد علاقة ما بين مجموعة من الوقائع"،[11] وبذلك، فهي ــ على حدِّ تعبير ماخ (ت. 1916) "تفسيرٌ مؤقت لوقائعَ معينة بمعزلٍ عن امتحان الوقائع، حتى إذا ما امتُحِن في الوقائع، أصبح من بعدُ، إمّا فرضاً فاشلا يجب العدول عنه إلى غيره، وإمّا قانوناً يفسر مجرى الظواهر."[12]

إن دراسة أعمال العلماء واكتشافاتهم العلمية، تكشف لنا صلات وثيقة بين الفرضية والخيال والحدس؛ فهذه الأعمال والكشوفات هي من التعقيد والتشابك بحيث إنه حين تستثير العالِمَ مشكلةٌ من المشكلات، فهو مُطالب بأن يأخذ في النظر إليها من جميع جوانها ليختزلَها إلى أقلِّ عددٍ ممكن من المشكلات الجزئية، ويقلِّبها على أوجهها المختلفة في الذهن للوصول إلى الحلول المقترحة للمشكلة. والعنصر السيكولوجي المتضمَّن عادةً في الفرضية، هو ما يجعل منهج العلم مؤسَّساً على تخمينات جريئة هي من إنشاء التخيل المبدع، وقد يندفع حــلٌّ من الحلول فجأةً، أمام ذهن الباحث دون مقدمات، وهو ما نطلق عليه الحدس أو الإلهام.

أما العوامل الخارجية، فليست إلا مجرَّد فرصٍ ومناسبات لوضع الفرضية، ولا يمكن بأيِّ حالٍ من الأحوال أن تكون شروطاً كافية للافتراض؛ وأكثر الظواهر التي شاهدها كبار العلماء وأقاموا عليها فرضياتهم العلمية، يشاهدها الناس كل يوم دون أن يثير ذلك أدنى انتباه لديهم؛ "فظاهرة سقوط الأجسام مثلاً، ظاهرةٌ مشاهدة في كل دقيقة وعند كل إنسانٍ، ومع ذلك لم يصل أحدٌ قبل نيوتن إلى وضع قانون الجاذبية."[13]

وهكذا، فالفرضية العلمية يجب أن تبدأ من واقعة مشاهَدة، وأن تكـــون ممّـــا يقبـــل التحقّق، وخالية من التناقض، حتى تتبوأ مكانتها كخطوة رئيسة مـــن خطـــوات المنـــهج التجريـــبي.

---

11 ــ ماهر عبد القادر محمد علي، ص 185.

12 ــ عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، ، وكالة المطبوعات ، ط3، الكويت، 1977، ص، 145.

13 ــ المرجع نفسه، ص، 147.



ج- التجريب

إن الباحث في مجال المنهج التجريبي، يعتمد على التجريب في تأسيس النسق العلمي للمعرفة أكثرَ من اعتماده على مجرَّد ملاحظة وقائع العالَم المادي. فهو يزوِّد العلم بالأساس الواقعي الذي يثبت أو ينفي وجهة نظر الباحث أو الفرضية التي يعتمدها. ويذهب المشتغلون بالبحث العلمي إلى تحديداتٍ معينة للتجريب. فهو ملاحظة مستثارة تتمُّ تحت شروط معينة، تمكِّن من استبعاد أكبر قدرٍ من المؤثرات الخارجية، للحصول على نتيجة معلومة. وهو يقتضي من المجرِّب، أن يقوم بتنويع عمله لتأكيد طابع الشمولية، أو لغرض تعديلها من أجل تقريبها ما أمكن للتفسير المطلوب، ويُملي عليه التحلِّي بالموضوعية في حكمه على نتائجها. فالمجرب البارع يستطيع أن يستبعد العوامل الذاتية، ويعيدَ ترتيب الأشياء في ضوء النسق الذي يدرسه، لِيُضفيَ على الأشياء، الوحدةَ والنظام.

وكثيراً ما يتعرض الباحث للخطأ في إجراء تجاربه لأسبابٍ، أبرزها قصورُ أدواته المستعملة، أو إغفالُ ناحية لها أهميتها في تعليل الظاهرة، وخاصةً حينما يتدخل في مجرى حدوثها، أو يغير من ظروفها أو تركيبتها حتى تظهر في أنسب صورة لدراستها، بل قد لا يتيسَّر إجراء التجارب في الكثير من الحالات، كحالة الفلكي الذي يرصد أجرام الفضاء، والجيولوجي الذي يتناول تكوين الطبقات الأرضية، والفيزيولوجي الذي يدرس وظائف أعضاء الجسم، فضلاً عن عالِم الإنسان. لذلك فإنه، كما في خطوة الملاحظة، على المجرب أن يستعين بالآلات والأجهزة المعملية التي تزوِّده بنسبٍ ودلالات محدّدة لتذليل هذه العوائق.

وثمّة ميزة هامة في التجريب كونُه يتعلق بضبط المقادير وبتغيرها كمياً؛ إذ يقوم الباحث بتحليل عيِّنات لمعرفة مكوناتها الأولية، ويُفضي ذلك به إلى تعين نسبٍ كمية في صورة أرقام قد تكون صارمة، أو تقريبية بحساب احتمالات الخطأ الممكنة. ولذلك، يرى بعض الدارسين أن التجريب يرتبط باستخدام الرياضيات، وأساليب القياس الكمي. فالرياضيات هي أسلوب العصر، وهي السبيل إلى اليقين الموضوعي. والمعطيات التي يحصل عليها الباحث من العالَم الخارجي ويُخضعها للتفكير الرياضي المستند إلى التجريب، تكشف دلالاتُها عن درجةٍ من

الموضوعية واليقين تقترب إلى حدٍّ كبير من يقين الرياضيات ذاتها، ومن ثم يمكن القول بأن التجارب تجري على أشياء تخضع للملاحظة والقياس الدقيق.

2– قواعد المنهج التجريبي

فضلاً عن الخطوات التي يتّبعها الاستقراء ـــ وهي: الملاحظة، ووضع الفروض وتحقيقها (التجريب) لاستخلاص القوانين العامة ـــ فإن هناك طرقاً (أو قواعد) اشترطها بعض المهتمّين بالمنهـــج، لتبرير وصول الاستقراء إلى تلك القوانين. فماهي طبيعة هـــذه الطرق (أو القواعد)؟

أ– طريقة التّلازم في الحضور: وهي تقوم على أساس التلازم بين العلة والمعلوم في الوجود، فإذا وجدت العلة قام المعلول بالضرورة؛ وهذا يعني أن المستقرئ عندما يلاحظ أن الحالات المختلفة للظاهرة التي يبحث فيها تشترك فيما بينها في شيء واحد، يستنتج بأن هذا الشيء هو العلة في حدوث هذه الظاهرة. فالملاحظة المتكررة بأن الحرارة المرتفعة تسبب غليان الماء وتبخُّرَه، تؤدي إلى الاستنتاج بأن الحرارة المرتفعة هي علة تبخُّر الماء (المعلول).

ب– طريقة التّلازم في الغياب: وتقوم على أساس التلازم بين العلة والمعلول في عدم وجود الظاهرة؛ بمعنى أنه عندما ترتفع العلة يختفي المعلول ولا يقوم له أثر، كالاستنتاج مثلا بأن انعدام وجود الهواء هو السبب في عدم سماع الأصوات، لأن وجود الهواء أصلاً هو السبب في سماع الأصوات.

ج– طريقة التّلازم في التغيُّر: وهي تعني أن كل تغير يطرأ على العلة لا بدّ من أن يجعل بالمقابل تغيُّراً يطرأ على المعلول يقدر كميا، نظرا للتلازم القائم بينهما، كقولنا بأن كل زيادة في الضغط على الغاز علةٌ في تقليص حجمه، وكل نقص في الضغط على الغاز علةٌ في ازدياد حجمه.

د– طريقة البواقي: وهي تعني أن العلة لشيء ما، لا تكون في الوقت نفسه علة لشيء آخر مغاير للشيء الأول. فلو لاحظنا مثلا معلولين مختلفين لعلتين مجهولتين وتوصلنا



إلى معــرفة علة أحد المعلولين، أمكن الاستنتاج بأن العلة الباقية هي سبب المعلول الثــاني أو الشيء الآخر.[14]

III- وكيف يصل إلى هذا الانطباق، إذاكان يأخذ بأحكام مسبقة غير مؤكدة علمياً؟

للوهلة الأولى، يبدو أنه من المفروض منهجياً عند اعتماد الملاحظة، وهي أوّل خطوة كما رأينا، تجنُّب أيِّ سوابق أحكامٍ. ولكن الباحث في واقع ممارسته للبحث، ينطلق وهو مؤمنٌ مسبقاً بمبادىءَ كلية مجرَّدة غير مُثبتة علمياً مثل: الحتمية، السببية، واطّراد الحوادث. فكيف السبيل إلى حلٍّ هذا التعارض؟

أولا: يُفترض أن يحصل الانطباق بدون سوابق أحكام

1- طبيعة سوابق الأحكام ومصدرها

إن سوابق الأحكام (Préjugés) هي جملة الآراء والتصورات التي يكوِّنها العقل حول الأشياء والأشخاص والحوادث على نحوٍ أوّلي (أو قبلي) دون سندٍ من الخبرة والوقائع البعدية التي تشكِّلها من الناحية الموضوعية؛ وهي آراء وتصورات معرضة أحياناً، للتواتر والانتقال من جيلٍ إلى آخر، بفعل توارث الثقافات والمعتقدات. ومن مصادرها الأساسية، يمكن أن نذكر: التفسير الميتافيزيقي، و الغيبي، و العرف السائد، والانطباع والقناعات الشخصية.

2- دورها السلبي في إعاقة البحث العلمي

يَتّفق كل الدارسين على أن سوابق الأحكام، بالمعنى الذي رأيناه، من شأنها أن تهدِّد مسار منهج البحث بالانحراف عن مقاصده، بل وبتقويضه وإجهاضه قبل تطبيقه. والسبب في ذلك يعود إلى أنها تُعتبر في الغالب مطيةً للوقوع في الذاتية.

فالباحث، إذا كان مَسُوقاً بطبيعته البشرية، قد يسارع إلى إصدار أحكام لا تبررها مقدمات، ويَنزع إلى التسليم بأفكارٍ لمجرَّد أنها تصادف في نفسه هوىً، أو تحقّق له مصلحة،

---

[14] ـــ هذه الطرق الأربع المشهورة المستخدمة في الاستقراء تعرف بطرق «مل J-S Mill»، وقد سبقه إليها فرانسيس بيكون في لوائحه المشهورة، وكانت عرضة للنقد الشديد من الإبستيمولوجيين المحدثين.



أو لكونها فقط، صادرةً عن تقديس المأثور عن السلف؛ فينتهي به المطاف إلى الاعتقاد بأوهام زائفة، تحُول بينه وبين ملاحظة الظاهرة على نحوٍ موضوعي وحقيقي. وقد وجد بيكون أن هذا النمط من التفكير الذي كان سائداً في القرون الوسطى، لا يصلح أن يُعدَّ منطلقاً للعلماء في الكشف عن قوانين الطبيعة، لأنّ مقدماته تنطوي على أفكار عامة وشائعة تُقبل بدون تمحيصٍ ونقد. لكنْ بعد استعمال هذا النقد في العلم التجريبي للعصر الحديث، صار لزاماً على الباحث تجنُبُ الأقيسة الكاذبة، والمصادرات الخاطئة بعدِّها من سوابق الأحكام.

ثانيا: ومع ذلك، يجب أن يسلِّم الفكر بمبادىء تسبق التجربة

إن المنهج التجريبي، بنبذه لسوابق الأحكام لِما رأيناه من خطرها، إنما ينشُد ضمان أكبر قدرٍ من الموضوعية لمباحثه؛ لذلك اشترط في الباحث أن يُقبل على ملاحظة الظاهرة وهو متجردٌ تماماً من أحكامه المسبقة. ولكنْ، ألا يمكن الاعتقاد، بالرغم من ذلك، أن هذا المنهج وهو يسلِّم بالسببية والاطِّراد والحتمية ، يسلِّم في الوقت ذاته بأحكامٍ تسبق التجربة؟

1- مبدأ السببية (أو العلية)

هو من أسس الاستقراء التجريبي التي ينبني عليها؛ و يمثِّل مصادرةً أوَّلية للعقل تنصُّ على "أن ما يقع في الطبيعة يمكن تفكيكُه إلى حوادثَ، وأن هذه الحوادث يمكن جمعُها أزواجاً أزواجاً، بحيث تكون حادثتا كلِّ زوجٍ من الحوادث مرتبطتين إحداهما بالأخرى برابطة العلة والمعلول".[15] وبالرغم من موقف هيوم (ت. 1776) الشهير في معرض مناهضته لرأي العقليين بخصوص هذا المبدأ من حيث إنه غير عقلي ولا فطري، بل إن مصدره الخبرة الإنسانية والعادة والانطباع الحسي الذي نحصل عليه من العالَم الخارجي، إلاّ أن فكرة الضرورة التي تقوم بين الظواهر في تتابعها تظل فكرةً في الذهن لا في الأشياء؛ ذلك أن وجود هذه الأشياء مرتبط بالعقل، بل لا يكون لها وجود في الواقع إلاّ "لأنّ عقلي يتأملها ويدركها".[16] وعليه،

---

15 — محمد عبد الرحمن مرحبا، المسألة الفلسفية، ص، 113.

16 — عبد الرحمن بدوي، ص، 175.



فإنه لما كانت الطبيعة الخارجية لا وجود لها إلا بواسطة هذا الإدراك، فلا بدّ من أن يسودها إذن، مبدأ النظام كمسلّمة مفادها :" في سلسلة من الأحداث وجودُ ظاهرة لا بدّ من أن يعيّن وجود ظاهرة أخرى"،[17] وهو نوع من الإسقاط العقلي.

2- مبدأ اطّراد الظواهر

يمكن النظر إلى مبدأي السببية والاطّراد على أنهما مترابطان؛ فكما أن العلاقة ضرورية بين العلة والمعلول في العقل قبل التجربة، فإن الاعتقاد بمبدأ اطّراد الظواهر في الطبيعة هو اعتقاد راسخ، وإنكاره يفضي إلى الإيمان بفكرة عدم الانتظام والفوضى، وهو ما لا يقبله العقل؛ فنحن نرى الشمس تشرق كل صباح في زمان معيّن، ومن مكان محدّد، وتغرب أيضاً في زمان ومكان محدّدين؛ وتعبّر الظواهر الأخرى، عن التكرار الذي لا يتغيّر، وهو معنى الاطّراد. وهذه العلاقة الوظيفية بين المبدأين، هي التي دفعت بميل (Mill) إلى الحديث عمّا أسماه بـ"الاطّراد العلّي" الذي يعرّفه بوصفه "بمجموعة الشروط التي تؤدّي إلى إحداث أثر معيّن، وأن يكون حدوث ذلك الأثر حدوثاً متتابعاً لا تغيّر فيه"[18] وهو تصور أو مبدأ توصّل إليه العقل من خلال إدراك الارتباط المتتابع والمتكرر بين ظاهرة وأخرى، وأن في الطبيعة اتّصالاً، وأن الطبيعة تخضع لظروف معينة تتكرر في أحوال عدّة مختلفة.

3- مبدأ الحتمية

وأقرب معاني هذا المبدأ إلى الذهن "أن الظواهر يتحتّم وقوعها متى توافرت أسبابها، ويستحيل أن تقع مع غياب هذه الأسباب. فإذا ثار بركانٌ وألقى بحمَمِه، دلّت هذه الظاهرة على توافر أسبابٍ أحدثَتْها، وهي أسباب طبيعية".[19] ويترتّب على ذلك، رفضُ القول بالطفرة والمصادفة والعشوائية واللاّنظام؛ فلا معنى للاستقراء إلاّ أن يكون هناك افتراضُ أن الأشياء التي حدثت اليوم، ستحدث دائماً بتوفر أسبابها وشروطها. وهنا نفرض مسبقاً عن

---

[17] — المصدر نفسه، ص، 173.

[18] — ماهر عبد القادر محمد علي، ص، 247.

[19] — توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص، 206.

طريق العقل "إمكانَ أن يسير الزمان والمكان كما هما الآن، وأن تكون الظواهر العامة التي تدخل في إطارها الظواهر الجزئية، سائرةً كما هي. فلا نفترض مثلا، فَناء الشمس أو ظهور قوة جديدة أو تدخل قوة مفاجئة من عالَم مجهول"،[20] بل "يجب علينا أن ننظر إلى الحالة الحاضرة للكون، على أنها معلولة لحالته السابقة، وعلة لحالته اللاحقة".[21]

وهكذا، يتبين أن انطباق الفكر مع الواقع من خلال الاستقراء والمنهج التجريبي المطبق في العلم ـــ وإنْ تحرَّى دائماً الموضوعية ونبذ الأحكام المسبقة المغرقة في ذاتيتها مما يصطدم مع الوقائع الحسية ـــ فإنه لا يستغني عن الاحتكام إلى طائفةٍ من المبادئ، تنشأ عن قوانينه المنطقية الخاصة وعن خبرته المتحصِّلة بالإدراك الحسي؛ فتتظافر هذه المبادئ لتشكِّل الإطار الذي يمكِّن الباحثين من التقدم في أبحاثهم، وبدونها لا يستقيم لهم ذلك.

IV- كيف يستطيع بهذا الأسلوب المنطقي، أن يضمن لنا الوصول إلى الحقيقة؟

إذا طرحنا جانباً جملةَ المبادىء المسبقة التي تشكِّل الإطار المنطقي الضروري للفكر وهو مقبلٌ على دراسة ظواهر الطبيعة، إلى تفحُّص أثر هذا الإطار المنطقي كأسلوب منهجي أثناء جريان الدراسة العلمية، فإننا نجد له مواضعَ أربعة أساسية تشكل مفهوماً للحقيقة التي يستهدفها، ولا تكفي التجربة الحسية في الإحاطة بها، وهي: الافتراض، التقنين، التعميم، والتنبؤ. فما أهمية هذه المواضع في الاستقراء والمنهج التجريبي؟

أولا: الوصول إلى الحقيقة بضمانةٍ من عقلنة الظواهر

إن عقْلنةَ الظواهر بناءً على المبادئ المسبقة المشكِّلة للإطار المنطقي للفكر، تتمثّل أساساً في إجرائي الافتراض، والتقنين:

أ- الإطار المنطقي للافتراض كمشروعٍ للحقيقة العلمية

تُنسب إلى نيوتن (Newton - ت.1727) عبارة مشهورة تقول: "إنني لا أكوِّن فروضاً!"، لكن لا يعني ذلك عنده، أنه لم يستعمل الافتراض في أبحاثه التي أوصلته إلى صياغة نظرية

20 ـــ عبد الرحمن بدوي، ص، 181.
21 ـــ محمد عبد الرحمن مرحبا، ص، 120؛ والمقولة منسوبة إلى العالم الشهير لابلاس.



الجاذبية، بل كلُّ ما في الأمر أنه أراد أن يُنبِّهنا إلى خطورة التَّمادي في الافتراضات خاصة الميتافيزيقية، أمّا الواقعية منها؛ سواء كانت عليةً، وصفيةً، أم صوريةً، فهي ضرورية للوصول إلى الحقيقة.

وعلى نحوٍ عامٍّ ، فإن الباحث يحتاج في الافتراض، إلى الكشف عن علة الظاهرة أي إلى استنباط نتائجَ مطابقةٍ للوقائع التي يعلم أنها حقيقية؛ والتفسير العلّي هو الهدف الأسمى لكثير من الافتراضات. ومن جهة ثانية، فهو في حاجة إلى تمثُّل اطّراد بين الظواهر حتى يمكنه اعتماد افتراضٍ وصفيٍّ يقوده إلى إجراء التجريب على نحو دقيقٍ وموثوق. وأخيراً، كما هو الشأن في علم الفلك وغيره، لا غنىً للباحث عن اعتماد الافتراض الصوري، كعلاقات رياضية، على أساس من الاعتقاد بفكرة النظام والآلية والحتمية.

وعلى ضوء هذا الفهم، فإن إنكار نيوتن للافتراض ليس موجَّها نحو كل أنواعه، وإنما لتلك التي لا سبيل إلى تحقيقها. أمّا إذا كانت ممّا يقبل الخضوع للخبرة الحسية، وألاّ تكون متعارضةً مع قوانين الطبيعة التي يُسلّم بصدقها، أو قوانين الفكر، وأن تتّفق نتائجه مع الواقع، فهو إجراء ضروري للوصول إلى شيء عن العالَم أكثر يقيناً.

2- الإطار المنطقي للقانون كصياغة للحقيقة العلمية

يُعدُّ القانون العلمي محصّلةً تضمُّ نتائج البحث المعتمَد خلال المنهج التجريبي مصاغةً غالباً صياغة رياضية بعد إخضاع الفرضية للتحقُّق التجريبي؛ فإذا أسفرِ هذا التحقُّق عن مطابقتها للوقائع التي جاءت لتفسيرها، انتقلت من كونها اقتراحاً مؤقتاً إلى قانون علمي.

ومن المعلوم أنّنا لا نستطيع مشاهدة القانون في العَيان وفي التجربة الخارجية، لأنه تعبير عن رابطة وإضافة؛ والروابط والنِّسب تقوم بين الأشياء في العقل، ولا توجد في الأشياء ذاتها؛ لذلك، فإنه يحصل من خلال تظافر قراءاتٍ للحالات الجزئية المفرَّدة، وتوافقِ النتائج التي تنتهي إليها بسندٍ أوّلي من الفكر ومبادئه، وخاصة مبدأ السببية الذي يضمن هذا التوافق حتى وإنْ شكّك بعض الباحثين في جدواه لآثاره الفلسفية.

وهكذا، فإن الاستقراء التجريبي ينصبُّ على اكتشاف القوانين، وما تمثّله من صور الاطّراد في الطبيعة التي نتخيَّلها حين ننتقل استدلالياً من الملاحظة إلى ما لم يُلاحظ بعد. وهذه القوانين المعبِّرة عن الاطّراد أربعةُ أنماطٍ: "الأوَّل منها، يمثّل قوانين الاطّراد المنتظَم للخصائص التي تُستخدَم في تصنيف الأنواع الطبيعية إلى أجناسٍ وأنواع، بناءً على صفات معينة موجودة فيها. والثاني يعبِّر عن قوانين متعلقة باطّراد التطور المتوقَّع في عمليات طبيعية معينة، ومن أمثلتها القانون الثاني للدينامية الحرارية. والنوع الثالث من القوانين يعبِّر عن العلاقات الدالة بين الكميات المقيسة، ومن أمثلتها قانون الغازات الذي يعبِّر عن العلاقة بين الضغط والحجم في حالة ثبوت دراجة الحرارة.. أمَّا النمط الأخير من القوانين فيهتمُّ بدراسة الثوابت العددية في الطبيعة مثل تحديد سرعة الضوء".[22]

وفي سياق هذا الإطار المنطقي إذن، فإن الوظيفة الأساسية للعالِم تتبلور في ربط الظواهر ببعضها من خلال العلاقات التي تقوم بينها وصولاً إلى نظرية عامة، أو مجموعةِ قوانين تجريبية. ومع أن مبدأ العلية الفلسفي لم يعد يشكِّل سنداً للقانون العلمي، فإن تصوّر نظام الحتمية يبقى عاملاً من عوامل تبرير هذا القانون من حيث كونه ثابتاً وعامّاً، حتى وإنْ تبيَّن لأكثر الدارسين، إثر التطور الحاصل في الفيزياء المعاصرة، أن ثمة موضعاً للاّحتمية والارتياب أيضاً.

ثانيا: الوصول إليها بضمانةٍ من انتظام الظواهر

إن انتظام الظواهر المؤطّر بالمبادىء الأولى للفكر السابقة عن التجربة مما ذكرنا، يُكسب مفهوم الحقيقة مشروعيته، وذلك من خلال إجرائي التعميم، والتنبؤ:

1- التعميم كقابلية انتظام الظواهر في المكان

يهتمّ الاستقراء بالنظريات العامة ذات الطابع التفسيري. وتشير النظرية إلى "مجموعة من القوانين العامة التي يرتبط أحدها بالآخر ارتباطا متّسقاً، يعتمد بعضُها على بعض، وهي

---

[22] ــ ماهر عبد القادر محمد علي، ص، 306.



جميعاً متعلقة بنوعٍ واحد من الظواهر؛ وكلُّ قانون في هذه النظرية العلمية أو تلك، إنما يفسر جانباً معيّناً من تلك الظواهر، بحيث إن مجموعة تلك القوانين المؤلِّفة للنظريات العلمية تفسر تلك الظواهر من كل جوانبها"؛ [23] ومعنى ذلك، أن التعميم المترابط والمؤسَّس يقتضي في أعلى مراحله القيام بالتنظير: هذه العملية العقلية المجرَّدة التي لا مناص للحقيقة العلمية من الانضواء تحتها؛ فإذا وجدنا أن تكرار حالات (أ) مسبوقة سبقاً سببياً بــ(ب) في شروط معينة وثابتة، فإننا نستمر في تفسير نفس الحالات في نفس الأسباب والشروط من خلال التشابه والتجانس في المجال (المكان)؛ ذلك أن الإطار المنطقي للفكر يتضمن مصادرة أوَّلية لها صلة، إلى جانب السببية، بالاطّراد والحتمية؛ ومفاد هذه المصادرة، أنه حين يكون لدينا عدد من الظواهر المتشابهة في البنية والتركيب مرتَّبةً في مساحة مكانية بحيث لا توجد مسافات كبيرة بين ظاهرة وأخرى، يمكننا القول إن لكل تلك الظواهر نفس التفسير؛ وهذا بالضبط ما يعنيه وصفُ النتيجة في الاستقراء من الوجهة المنطقية على أنها (قضية كلية): "فلسنا في حاجة إلى دراسة كل الظواهر في المكان، بل يكفي أن نقوم بالتجربة على مجموعة من الظواهر في هذا المكان، لكي نعمِّم الحكم فنجعلَه صالحاً في أي مكان آخر". [24]

إن التعميم يتعدَّى حدود التجربة المفرَدة في المكان إلى كل تجربة في أيِّ مكان ضمن الشروط المتماثلة؛ فقانون سقوط الأجسام ينطبق على كل الأجسام مهما اختلفت البلدان والتضاريس وأنواع المناخ، لأن شرط الجاذبية واحد في كل هذه الوضعيات المكانية.

2- التنبؤ كقابلية انتظام الأشياء في الزمان

إن الاستقراء يمكّننا، من جهة أخرى، من تجاوز نطاق خبرتنا والحصول على تنبؤات جديدة استناداً إلى قانون عام، لأن التنبؤ دون سند نوعٍ من العلم الاحتمالي، ولكن في نفس الوقت لا يوجد ما يثبت أن المستقبل سيكون على غرار الماضي والحاضر، بل ليس هناك حجج برهانية تدعم هذا التماثل، إذا علمنا أنه "من الجائز عقلا أن نتصور تغيراً في مجال

---

23 ــ المرجع السابق، ص، (309-310).

24 ــ عبد الرحمن بدوي، ص، 173.



الطبيعة يقلب استدلالاتنا عن التجربة رأساً على عقب".[25] ومع ذلك، فإن التنبؤ مشروع وضروري في البحث العلمي من حيث "إننا لسنا في حاجة إلى دراسة الظواهر في كل لحظات الزمان، بل يكفي أن نلاحظ ظاهرة ما في زمن ما، لكي نحكم بأن القوانين التي تحكمها، ستكون دائماً على هذا النحو على مدى الزمان".[26]

وقد أفضت التطورات المعاصرة للفيزياء وعلوم الطبيعة والفلك، خاصة بعد صياغة نظرية النسبية الخاصة والعامة، وظهور علاقات الارتياب لأول مرة، إلى تغير في المفاهيم ومنها مفهوما الزمن والتنبؤ؛ "ذلك أن نتائجها جعلت العالم يتمسك بمبدأ آخر يسميه هيزنبرغ (ت. 1976) مبدأ اللاتحديد الذي يرى فيه أنه إذا كان لدينا إلكترونان (أ) و(ب)، فإنهما حين يصطدمان تتألّف منهما نقطة من السيل الكهربي تتفتّت من جديد لتؤلف إلكترونين جديدين (ص) و(د). وحين نسأل أين ذهب (أ) بعد اصطدامه بـــ(ب)؟ الجواب هو أن (أ) لم يعد يوجد على الإطلاق".[27] ومعنى ذلك، أنه لا يمكننا من الناحية النظرية أن نتنبأ بما سوف يحدث حتى لو أتيحت لنا معرفة كل الشروط التي نظن أنها تحدِّد الظاهرة، بخلاف ما ذهب إليه أنصار الحتمية قبل حدوث هذه التطورات، وأن حركة الإلكترونات دليل يقوم ضدَّ الحركة المتصلة (الاطّراد) والحتمية، فضلا عن مبدأ السببية.

وبالرغم من كل ذلك، فإن العلماء لا ينكرون مبدأ السببية والمبادىء الأخرى، ولكنهم ينكرون أن كلَّ قانون علمي، إنما هو تفسير سببـــي؛ ويقرُّون أن هناك عدداً من القوانين العلمية لا تنطوي على تلك العلاقة بالرغم من كونها تعميمات استقرائية.

V – وهل الانطباق مع الواقع في هذه الحالة، يمنع الفكر من الانطباق مع نفسه أيضاً؟

يذهب المناطقة والعلماء على حدٍّ سواء، إلى أن العلم الحديث أحرز تقدّماً كبيراً بفضل استخدام المنهج التجريبي؛ وهذا التقدم لا يعني أنه يستند إلى الملاحظة والتجريب فقط، بـــل

---

25 — ماهر عبد القادر محمد علي، ص، 243.

26 — بدوي، ص، 172.

27 — محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، 1966، ص، 180.



إنه يتّخذ إلى جانب ذلك، من المنهج الفرضي الاستنباطي القائم على النسق الرياضي من جهة، والمنطق ومبادىء العقل من جهة ثانية، ركيزةً أساسية له. فكيف يتأتى للفكر أن ينطبق مع نفسه من خلال انطباقه مع الوقائع التجريبية؟

أولا: النسق الرياضي يترجم انطباقه مع نفسه ومع الواقع

يقوم الباحث على ضوء معطيات الملاحظة والتجريب، بإجراء عمليات استنباطية تستخدم الرياضيات كأداة للتحليل، ثم يرتدّ ثانية إلى الوقائع لمعرفة ما إذا كانت، نتائج الاستنباط صحيحة أم خاطئة. فإذا خلُص إلى القانون صاغه وفق التكميم الرياضي:

1- النسق الرياضي المجرد يطابق العلم التجريبي

تُبين أعمال الفلكي تيكوبراهي (Tycho brahé - ت. 1601)، أنه كان ملاحظاً جيداً، ثابر على رصد حركة الكواكب معتمداً على البصر وبعض الأدوات البسيطة مثل المنقلة المدرجة (قبل اختراع التلسكوب). إلا أنه افتقر إلى العقلية الرياضية التي يمكن أن تُخضع نتائج الملاحظة للاستنباط الرياضي؛ وهو ما توافر لمعاصره كبلر (Kepler - ت. 1630) الذي استنبط من تلك الملاحظة النسبة بين الزمن الذي يستغرقه الكوكب ليدور حول الشمس وبين بُعده عنها، فقام بحسابها رياضياً متخيّلا أن مساراتها دائرية، لكنه عدّل ذلك بعدما لاحظ تغيّراً في مسار المريخ، ليتخيَّل أنها بيضاوية، ووجد أن نتائج عملياته الرياضية تتفق مع الوقائع الملاحظة. فالتفسير الرياضي في هذه الحالة، يتجاوز نطاق الظواهر التي سبقت ملاحظتُها، لاختبار نتائجها بالرجوع إلى الواقع مرة أخرى. وكذلك كان الشأن لدى من جاء بعدهما من فلكيين وفيزيائيين وغيرهم؛ ومن ثمة، فإن العالِم التجريبي حين يستخدم الاستنباط الرياضي، إنما ينظر إليه على أنه مرشدٌ للبحث عن وقائع جديدة والكشف عنها بناءً على الملاحظة.

فالمنهج التجريبي الحديث أصبح إذاً، يعتمد على الجمع بين منهج الملاحظة والمنهج الرياضي، وبالتالي فإن نتائجه تتضمن نسبة من اليقين العقلي، ونسبة من الاحتمال الواقعي.

2- الرياضيات تمدُّ العلم التجريبي بلغته الدقيقة



من المعروف أن غاليلي (Galilée – ت. 1642) أدرك مبكّراً فاعلية الرياضيات كأداة من أدوات العلم الحديث، فأكّد " أن الطبيعة كتبت قوانينها بلغة رياضية"،[28] والتجارب التي قام بها لإثبات قانون سقوط الأجسام تمثل نموذج المنهج الذي يجمع بين التجربة والقياس والرياضيات؛ وسايره نيوتن في وضعه لنظرية الجاذبية في صيغة رياضية دقيقة بناءً على حسابٍ كمّي هو حساب التفاضل، وواصل على النهج نفسه سائر العلماء اللاحقين.

إن الرياضيات تحتوي في مفاهيمها وتحوُّلاتها على كل ما هو جوهري من الخواص الكمية والصورية للأجسام وظواهر الطبيعة. وهذا العنصر الذي تحتوي عليه هو من صنع عقولنا كتجريد، وكوسيلة موظفة في المنهج التجريبي الذي "نَزَع إلى صبٍّ قوانينه في لغة رياضية التماساً للدقة [...] ومن أجل هذا دخل الإحصاءُ مجال البحث العلمي واستُخدم خاصة في الأبحاث التي تعذّر أو صعُب إجراء التجارب فيها [...] وميزة الإحصاء أنه يسجّل الحقائق المتّصلة بالظواهر في صورة قياسية عددية، ويلخّصها بطريقة تمكّن الإنسان من الإلمام باتجاهات هذه الظواهر والعلاقات القائمة بينها".[29]

ثانيا: النسق المنطقي يضمن انطباقه مع نفسه ومع الواقع

يوجد تمايز من حيث المبدأ ــ وهو ما رأيناه في موضع سابق ــ بين نوعي الاستدلال: الاستنباطي والاستقرائي؛ فبينما نجد أن النتيجة في الأول متضمَّنة منطقياً في المقدمات، وأننا قد نصل إلى نتيجة كاذبة على الرغم من صدق المقدمات، نجد على العكس من ذلك، أن الاستقراء يهدف إلى الكشف عمّا هو جديد، لأنه ليس مجرّد تلخيص للملاحظات السابقة فقط، بل إنه يمنحنا القدرة على التنبؤ. ومع ذلك، فإن الانطباق مع الواقع يفترض تداخلاً بينهما:

1– الاستقراء لا يحول دون الاستنباط المنطقي من الوقائع

---

[28] ــ نقلاً عن ماهر عبد القادر محمد علي، ص، 340.

[29] ــ توفيق الطويل، ص، 174.



لا سبيل إلى إنكار أهمية الاستقراء في الوصول إلى نتائج علمية حاسمة قد تكون قانوناً أو نظرية، ولكن هذه النتائج، حسب بوبر (Popper - ت. 1994)، تحتاج إلى استنباط منطقي،[30] يمكّن من البحث عن الصورة المنطقية للنظرية، ومقارنة نتائجها بالاتّساق الداخلي وبغيرها من النظريات الأخرى. كما أنه باستخدام القضايا التي سبق قبولها تجريبياً، يمكن اشتقاق قضايا أخرى جزئية عن طريق التنبؤ؛ وفي هذه الحالة، يمكن الاعتقاد "بأن البحث العلمي يبدأ بوضع فروض تستند إلى تعميمات تجريبية سابقة أو قوانين مسلّم بها، ثم يستنبط الباحث من هذه الفروض نتائج [...] وتلي هذا مرحلة التثبت من صحتـ[ـــها] عن طريق البحث عن وقائع تؤيد أو تبطل هذه النتائج".[31]

2- مبدأ الهوية يوحّد الفكر مع نفسه ومع الواقع

إن الظاهرة التي تتعلق بالأشياء الخارجية، كما رأينا، تختلف عن تفسير الباحث لها والذي لا يوجد إلاّ في ذهنه؛ أمّا الظاهرة نفسها، فلا يصل إليها أو يعلم عنها شيئاً دون إعمال مبادئ الفكر وأهمها: مبدأ "الهوية" من حيث، إن هذا الفكر مطبوع على فرض ذاته على نظام الأشياء، وعلى رؤية كل شيء من خلال ما ترسمه له طبيعته الخاصة، ويتضمن نزعة تجعله ينبسط على الموضوعات الخارجية، فيخلع عليها مبادئه الباطنية التي تتدخّل في ذات الوقت الذي تتكشف فيه هذه الموضوعات للحواس.

إن العلم ليس صدىً للظواهر في ذاتها، بل للذهن وما يضفيه عليها من معنى وعلاقات وتنظيم بفضل مبدأ الهوية الذي يكسب دلالاتها صفة الثبات والاتّساق، فلا يقتصر أمره على رصد تلك الظواهر كما كان يعتقد التجريبيون، وإلا لكان تاريخاً للوقائع وسرداً لها على نحو ما تقوم به آلات التسجيل أو التصوير؛ وهذا مناف لحقيقة العلم في نهاية المطاف.

خاتمة: حلّ المشكلة

---

30 — ليس المقصود به الاستنباط الصوري كما فهم ذلك رايشنباخ خطأً في نقده لبوبر [أنظر ماهر عبدالقادر علي، الفصل 8].

31 — توفيق الطويل، ص، 177.



إن الفكر في انطباقه مع الواقع، من خلال اعتماده المنهج التجريبي الاستقرائي، يحقق عارفَ عظيمةً لا يرقى شكٌّ إلى صدقها الواقعي، ولكنه يدين في الوصول إليها أيضاً، إلى نطباقه مع نفسه. لذلك يتعيَّن تجاوز مأزق التفريق بين ما هو عقلي وما هو تجريبي؛ بل إنه بدون مبادئ الفكر وقوانينه الأولية التي بيّناها، لا يمكن للطبيعة أن تكشف عن مكنوناتها بما يتيح توسيع آفاق الإنسان العلمية، وبناء صرحه الحضاري.

***

وكمخرج من الإشكالية الثانية، يمكننا القول، إن المشكلة الفلسفية التي يعرفها منطق انطباق الفكر مع نفسه ليست في الحدة التي يطرحها منطق انطباق الفكر مع الواقع من حيث إن الأول يتعامل مع مفاهيم وتصورات وافتراضات كمنطلقات مسلم بها، تَلزم عنها بالضرورة نتائجُ صحيحة، وأنه في شكله القياسي مرتبط بفلسفة أنطولوجية تحدد مصير الفكر واتجاهه الفلسفي ؛ وأن الثاني، لا يعتمد مباشرة على الملاحظة كخطوة أولى كما يقتضيها مبدئيا المنهج العلمي التجريبي، وإنما يدخل في حسابه قبل الانطلاق، افتراضين عقليين وغير تجريبيين هما "مبدأ الحتمية، و"مبدأ الاطراد"، وهذا مخالف للقاعدة. وأغرب ما في أمر هذا المنطق الثاني، أن المنطلقات على الرغم من أنها من قبيل الافتراضات الميتافيزيقية، إلا أنها تعطي نتائج يؤكدها ازدهار العلم يوما بعد يوم. وكأن القضية ليست فقط، انطباق الفكر مع الواقع، بل هي أيضا، وفي نفس المجال انطباق الواقع مع الفكر. وفي سياق هذا الوجه الأخير من منطق الواقع، فإن المشكلة تكمن في صعوبة التساوق بين الوقائع المتغيرة والمبادئ العقلية الثابتة عكسا وطردا. وما ظهور مبدأ الوحدة والتركيب إلا دليل على حاجة العقل إلى التكيف مع المتغير الجديد وحاجة المتغير إلى السير في نظام العقل في علاقة جدلية.

لقد حاول أهل الاستقراء تجاوز المنطق الأرسطي لكونه لا يصلح للعلم ولكونه أيضا، مرتبط بالفلسفة. ولكنهم وقعوا هم أنفسهم، تحت رحمة الفلسفة والتناقض من حيث إنهم خاطروا بفروض غير مؤكدة علميا وخالفوا من ثمة، تعاليم المنهج العلمي القائم على الملاحظة والتجربة لا على الافتراض والخيال. ولهذا، فإن الجدال بين العقلانيين والتجريبيين

في هذا النطاق، يبقى عقيما طالما استمر الإصرار الدغماتي على تعزيز أطروحة على حساب أخرى.

الإشكالية الثالثة

كيف يمكن للفكر الفلسفي أن يكون متعددا، و واحدا في آن واحد؟

5- المشكلة الأولى: في الفلسفة اليونانية

كيف استطاع العقل اليوناني الوصولَ بالفلسفة إلى أوجها، بعد أن كان مكبَّلا مدة قرون بقيود الخرافة، وكيف دعا الإنسانَ إلى استثمارها في حياته الخاصة؟

6- المشكلة الثانية في الفلسفة الإسلامية

كيف قُدّر للفكر الإسلامي ــ القائمِ على الإيمان بعقيدة التوحيد ــ إنتاجُ فلسفة قائمة على العقل، وتحقيق التقارب بين هذا الإيمان، هذا العقل، في شكل توفيقي وتكاملي بينهما؟

7- المشكلة الثالثة: في الفلسفة الحديثة

كيف تمكّن الفكر الفلسفي الحديث من تجاوز النظرة السكولائية، وتأسيسِ نظريّةٍ في المعرفة قائمةٍ على العقل وعلى التجربة، وكيف استفاد من تطوُّر العلم في جعل هذه النظرية تنويرية، نقدية، ونسقية شاملة؟

8- المشكلة الرابعة: في الفلسفة المعاصرة

كيف عبر الفكر الفلسفي المعاصر عن الهموم الأنطولوجية والروحية للوجود الإنساني، وكيف دعا ــ على أساسٍ من تحلبل الظواهر وتوضيح الأفكار ــ إلى نبذ ما وراء ذلك الوجود، والتحوُّلِ نحو ما يميزه من علم وعمل نافع ؟

(5) المشكلة الأولى

[تاريخ الفلسفة اليونانية]

كيف استطاع العقل اليوناني الوصولَ بالفلسفة إلى أوجها،

بعد أن كان مكبَّلا مدة قرون بقيود الخرافة،

وكيف دعا الإنسانَ إلى استثمارها في حياته الخاصة؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I- ماذا.. فوق الأشياء؟

أولا: الوضعية المشكلة الأولى: الموت والنجاة منها

ثانيا: الوضعية المشكلة الثانية: أسطورة "عقب أخيلوس"

II- ماذا.. وراء الأشياء؟

أولا: النوع الأول من الوضعيات المشكلة: العناصر الأولى المادية و المجردة للأشياء

ثانيا: النوع الثاني من الوضعيات المشكلة: ماذا... و راء الإنسان؟

ثالثا: النوع الثالث من الوضعيات المشكلة: العالم الذي تستقر فيه الحقيقة المطلقة

رابعا: النوع الرابع من الوضعيات المشكلة: علل الأشياء و الحكمة منها

III- كيف.. نعيش مع الأشياء؟

أولا: الجزء الأول من الوضعية المشكلة العامة

ثانيا: الجزء الثاني من الوضعية المشكلة العامة

خاتمة: حل المشكلة

مقدمة: طرح المشكلة

إن الفكر اليوناني حاول ـــ على العموم ـــ الإجابة عن أسئلة ثلاثة كبرى، هي:

ماذا.. فوق الأشياء؟ وماذا.. وراء الأشياء؟ كيف.. نعيش مع الأشياء؟

I– ماذا.. فوق الأشياء؟

سنقدم تحت هذا السؤال الكبير، وضعيتين مشكلتين، بالعرض والتحليل كل واحدة على حدة، لنكتشف خصائص الفكر اليوناني اللاهوتي[1] الذي كبّــل مدة قرون، الروحَ الفلسفية:

أولا: الوضعية المشكلة الأولى

1– عرض: لنتأمل معا، الوضعية المشكلة الآتية:

شخصان يمشيان معا، أحدُهما يتسلق شجرة عالية، وعند مبلغ قمتها يسقط منها، وينجو من الموت، والآخر تعثّرت به قدمه، عند جذورها الملتوية، فسقط ميتا.

2– تحليل: إن الافتراضات التي تساعدنا على تفسير هذه الظاهرة، لا تتعدى افتراضين اثنين، أحدهما علمي، يقوم على رد الأشياء إلى أسبابها؛ والآخر لاهوتي، يعزو وقوع الأشياء مباشرة، إلى الإله[2].

في الافتراض الأول، قد يتجه التحليل إلى ذكر عوامل موضوعية، وأخرى ذاتية. أما الموضوعية، فيمكن تلخيصها في كون الناجي منهما، أشدَّ مقاومة وأخف جُرحا وأكثر ممارسة للتسلق وللرياضة، وأوسعَ حظا في الوقوع على أرضية أوفرُها رطوبة؛ و يُحتمل أن يكون من ناحية العوامل الذاتية، أصلبَ عزيمة وأعظم حذراً وتحملا. ومن الأسباب التي يضعها التفسير في الحسبان بالنسبة إلى الهالك، نزيفٌ دمويٌّ في مستوى الدماغ أو سكتة قلبية، أو تسمم في الدم.

---

[1]– هو الفكر الذي يرجع كل تفسير إلى الآلهة.

[2]– نأخذ الإله بمفهومه الأوسع.



وفي الافتراض الثاني، لا يرى العقل في كل هذه الأسباب، ما يطمئن إليه، أمام قوة إيمانه بالإله الذي يخلق الأشياء، ويحركها. فإن العلم يبقى عاجزا أمام إرادة هذا الإله، ومشيئته وقدرته وعلمه. فهو الذي يهيئ أسباب الظاهرة، ويقرر موت هذا، ونجاة ذاك.

إن هذا التفسير الذي يردُّ ـــ رأسا ـــ شؤون الأشياء إلى الإله، ليس جديدا في ثقافة الناس عبر التاريخ. إننا نجده قد بلغ ذروته مع مفكري اليونان، وخاصة في الفترة ما بين القرنين العاشر والثامن قبل الميلاد.

ثانيا: الوضعية المشكلة الثانية

1- عرض: لِنُصغ إلى هذه الأسطورة المعروفة بـــ "عَقِب أخيلوس"[3]:

في الميثولوجيا اليونانية، وخاصة في إلياذة هوميروس، لا يُدعى شخص بطَلا، إلا لأنه ابنٌ لإله ولأمٍّ عادية أو العكس، ابنٌ لأب عادي ولأم إلهة، فهو ذو هيبة، باعتبار قدسية ولادته، ولأنه بالضرورة، محارب وقائد، مثل القواد العسكريين في حرب طُرُوَادَة.4

فالبطل أخيلوس هو ابن شخص عادي ـــ هو الملك بولي (Pelée) ـــ وإلهة المياه والغابات ـــ ثيطيس (Thétis) ـــ غطّسته أمه، وهو صبيٌّ في مياه مقدسة، لتجعل منه كائنا ذا مناعة، لا يدركه ضرر. ولكنها، عندما غَطَّسته في هذه المياه، كانت تحمله من عقبه الذي لم يتبلل بالماء، وبالتالي لم يستفد من بركة المياه المقدسة. لقد برز أخيلوس في حرب طروادة، وكان يخيف عدوَّه بما كان يرتديه من واقية معدنية لامعة، ولكن، بعد عشر سنوات، وبينما لم يتغير موقع الإغريقيين ـــ ما داموا راسين على الشواطئ مع بوارجهم ـــ إذا بمشاجرة تحتدم في صفوفهم بين أخيلوس وذراعه الأيمن ـــ آغامنون ـــ بسبب تقسيم الغنيمة. وكان هذا الأخير، قد سَجن عنده بنتَ قسٍّ أبولون[5] لدى الطروادين. إن هذا الإله، ناصر الطروادين وضرب بالسهام الجيش الإغريقي. وعلى إثر ذلك، انتشر وباء؛ و هو الأمر الذي أجبر

---

[3]- أخيلوس أو أشيل (Achille).

[4]- (La guerre de Troie)

[5]- إله النور و ابن زيوس.



آغامنون على تسليم السجينة لوالدها. ولقد قرر أخيلوس ألا يشارك بعد، في الحروب، هو ورجالُه. إلا أن الأحوال تغيرت، وأخذ الطرواديون الغلبة، ولم يعد أيُّ إغريقي قادرا على مواجهة هيكتور، القائد الطروادي. ولم يتقرر لدى أخيلوس ردُّ فعلٍ، حتى في الحالة التي استطاع الطرواديون اختراق خطوط الإغريقيين، وحرق سفنهم.

لقد استطاع أحد أصدقائه، أن يقنعه بقيادة الجيش، موهما العدوَّ بأنه أخيلوس بنفسه، وبتجهيزه الحربي؛ استطاع أن يدفع العدو إلى الوراء؛ ولكن، على الرغم من تعليمات أخيلوس، فإن هذا القائد الجديد، لم يستطع تجنب هكتور، فهلك وسُرقت منه الأسلحة التي كان يحملها، والتي ليست سوى أسلحةِ أخيلوس. وعندئذ، تقرر لدى أخيلوس الانتقامُ لصديقه. وتقرر لدى أمه، أن تمده بأسلحة جديدة. لقد عظم الأمر إلى درجة أن انشغلت به الآلهة، وطلبت من زيوس التدخل. وبعد النظر في قضية الرجلين، ظهر أن وزن مصير أخيلوس أثقل، وهذا يعني، الأمر بموت هكتور. ففر هكتور، واستطاع أخيلوس أن يداركه، فوقعت بينهما حرب، هلك فيها، هكتور استجابة لمصيره. هذا، ولقد تنبأ الكهنة بموت أخيلوس التي ستتبع هلاك هكتور بثلاثة أيام. وفعلا، لقد قُتل أخيلوس في اليوم الثالث، بسهم مسموم أطلقه أخٌ لهكتور، فأصاب عقبه، وهو — كما قلنا — الجزء الصغير من جسده الذي لم ينغمس في الماء المقدس.

2- تحليل: هذه الأسطورة التي يحكيها هُوميروس في الإلياذة، تعكس لنا الارتباط الروحي الوثيق بين الأحداث وقرارات الآلهة، وتبرز كيف أن المعركة فيما بين الآلهة، تؤثر في أشياء العالم، وكيف أن ما يجري في عالم الأشياء، يجد تفسيره في ما فوقه. وهي لا تأخذ معناها، إلا بإرجاعها إلى سياقها الثقافي، وهو سياق يتعامل مع الخرافة والسحر والقُوى الخارقة للطبيعة. وهذه القوى، تتجسد في وجود آلهة، لا شكل لها، أو آلهة بشرية تتمثل في أشخاص، أو مادية مثل الكواكب والأشجار والصواعق.

ففي هذه الأسطورة، لا نفهم جيدا، كيف اكتسب أخيلوس البطولة والغلبة، إن لم نربطها بقصة ولادته المقدسة من جهة أمه، إلهة المياه والغابات؛ ولا يمكننا أن نفهم أيضا،



تخاذل جيش الإغريقيين من جهة، ثم هلاك عدوِّهم هيكتور، وكذا مصير أخيلوس، من غير إرجاع ذلك، إلى زيوس إله الصواعق وثيطيس إلهة المياه.

هذا هو التفسير اللاهوتي، كما يسميه ــ بعض علماء الاجتماع ــ الذي يتعامل بالفطرة، مع الخيال ومع القوى الخارقة فوق الأشياء، وفي كلمة، مع الآلهة ومعجزاتها.

وفي التعقيب على هذا التحليل، نقول:

لا شك في أن الإنسان فيما قبل التاريخ، واجهته ظواهر طبيعية استغربها، وحاول أن يفهمها. وقد نتساءل عما هي الأساليب الأولى التي يحتمل أن يكون قد لجأ إليها، في محاولته لفهمها، وكذا لإراحة فضوله؟

أ- لقد وجد الإنسان البدائي نفسه، أمام جملة من الظواهر الطبيعية، وكانت هذه الظواهر أكبر منه قوة وأشد منه بأسا؛ وكان عليه، لكي يحمي نفسه من غائلة هذه الظواهر، أن يعرف كُنهَها ــ أي حقيقتها ــ وأن يجد لحدوثها، تفسيرا. كيف إذن، يقي حياته من أن تطيح بها الطبيعة المتمردة من حوله. وكيف يسيطر على تلك الطبيعة ويُخضعها لإرادته، بدلا من أن يَخضع هو لإرادتها: فأين يذهب من العواصف التي تطيح بمسكنه، وأين يفر من الرعد الذي يصم آذانه، ومن الأمطار التي تغمر الأرض، وكذا من دواهي الزلازل والبراكين والأعاصير؛ وهي كلها أمور تثير الخوف والدهشة والعجب. وعندما يثار الخوف، يجنح الإنسان إلى الخيال بحثا عما يرضي فضوله.

إن إيمان الناس بالآلهة، يرجع إلى التأثير العظيم الذي تتركه في نفوسهم، عظمةُ العالم وجماله وقوانينه المُحْكَمَة. ولقد اعتقدوا دائما، عبر العصور، في قوة قاهرة ومدبرة فوقهم، هي الله أو الإله بمفهومه الأوسع.

ب)- وعندما تثار الدهشة، يأخذ الإنسان في التفكير والبحث عن السبب. وعندما يرجع إلى نفسه وخبرته الذاتية كمصدر للمعرفة، يجد أنه من الممكن، أن يرى نفسه في أماكن مختلفة في الأحلام، يتحدث ويروح ويجيء ويحارب ويغضب ويفرح، في حين أن جسمه يظل ثابتا في مكانه، أثناء النوم. ولما كان ذلك الكائن الذي يراه في أثناء النوم،



يستطيع أن يخترق الحجُب، ولا يتقيد بطبائع الأشياء، اعتقد أنه من طبيعةٍ مخالفة لطبيعته، وأسمى هذا الشيء، بالروح أو النفس. واعتقد أن هذه الروح تسكن جسمه و تغادره مؤقتا في أثناء النوم، ثم تغادره نهائيا، عند الموت. ولقد عزا إليها، حركته وسلوكه، واعتقد أنها مسؤولة عن كل ما يصدر عنه.

ج- وكذا نسب إلى الطبيعة الجامدة أرواحا كروحه هو، وعزا "أفعالها" وظواهرها إلى إرادة خفية يتصوَّرها على نحو ما يتصور إرادتَه هو، إرادةً تعمل بحرية ذاتية، دون تقييد بقانون أو نظام، ودون خضوعٍ لمنطق العلل، بل إن هذه القُوى الخفية أو الأرواح أو الآلهة أو النفوس التي تسكن أجسامنا، كانت هي نفسُها في نظره، العللَ الأولى للأشياء، ولحـــركات الإنسان. أليس في يدها أن تُحييَ الإنسان أو تُـــميته؟ أليس في يدها أمر حمايته أو الإطاحةُ به أو هلاكه؟ ومن هنا، كان لا بد من أن يتعبَّدها، وأن يبتهل إليها، ويتوسل إليها. ومن هنا أيضا، كانت الطقوس والسحر والتعاويذ والعادات الغرِيبة التي لا نزال نرى الكثير منها، في ثقافتنا الحالية.

د- هذه هي المرحلة الأولى مرحلة التفكير الخرافي، حيث حاول الإنسان أن يجيب عن هذا السؤال: ماذا فوق الأشياء، حيث كان يُسند إلى الكائنات الطبيعية حياةً روحية شبيهة بحياة الإنسان، ويعزو إلى هذه الأرواح، جميع ما يحدث في هذا الكون من ظواهر.

II- ماذا.. وراء الأشياء؟

للرد على هذا السؤال الثاني وهو الأوسع، نحاول تأمل أربعة أنواع من الوضعيات المشكلة:

أولا: النوع الأول من الوضعيات المشكلة: وهو يدور حول العناصر الأولى المادية والمجردة للأشياء.

1- أمامك الوضعيات المشكلة التالية والخاصة بالأشياء الفيزيائية:

أ- إذا كانت الحياة تنبعث حيث يكون الماء، وتنعدم حيث ينعدم، ألا يمكن اعتبار الماء، الأصل الأول في وجود الأشياء؟



ب- وبالمثل يمكن التساؤل، إذا كانت الأرض قرصا أو جسما يسبح في الهواء، وكان هذا الهواء يشعُّ في كل أنحاء الوجود، ألا يمكن اعتبار الهواء، السبب الأول في صدور هذه الأشياء التي يحتوي عليها الكون؟

ج- وفي سياق هذا المنطق، ألا يمكن التفكير أيضا، في النار كأصل يقف وراء عالَم الأشياء الذي لا يتوقف عن الحركة والاحتكاك، ؟ ويمكن تحويل التساؤل أيضا، إلى مستوًى تجريدي حيث نتحدث عن الحب والنفور، والجوهر الفرد، والقوة العاقلة، والعدد، ونحو ذلك؟[6]

ففي نطاق الوضعية المشكلة الأولى، نقول بأنه من الفلاسفة الذين ردوا أصل الكون إلى الماء، طاليس (621- 550 ق.م تقريبا):

لقد انطلق من الفرضية التالية، وهي أن الأشياء على رغم من تغيرها وتنوعها، واختلاف بعضها عن بعض، تشكل عالما معقولا، وترتد إلى مبدأ واحد هو الماء. ومن الحجج التي يؤكد بها صدق هذه الفرضية، أن الحياة تدور مع الماء، وجودا وعدما، فتكون الحياة حيث يكون الماء، وتنعدم حيث ينعدم؛ وأن الماء يستحيل إلى صور متنوعة، فيصعد في الفضاء بخارا، ثم يعود، فيهبط فوق الأرض مطرا، ثم يصيبه برد الشتاء، فيكون ثلجا؛ وهكذا، يكون غازا حينا، وسائلا حينا، وصلبا حينا. وكل ما يقع في الوجود، لا يخرج عن إحدى هذه الصور الثلاث؛ فلا فرق بين هذا الإنسان، وتلك الدابة وذلك الجبل إلا الاختلاف في كمية الماء الذي يتركب منها، هذا الشيء أو ذاك؛ هذه حقيقة مطلقة، يؤمن بها طاليس، إلى درجة أنه خيل إليه، أن الأرض قرص متجمِّد، يسبح فوق لجاج مائية ليس لأبعادها نهاية.

---

[6]- فلما كان القرن السادس ق.م. حدث في الأمة اليونانية انقلاب خطير كان عظيم الأثر في شتى نواحي الحياة؛ وكان الطابع الذي وسم به ذلك الانقلاب، هو حرية الفرد وظهور شخصيته. فقد بسط اليونان سلطانهم على البلاد المجاورة، واتسعت أملاكهم اتساعا عظيما، أدى إلى هجرة اليونان أفواجا إلى مستعمراتهم الجديدة، وهي آسيا الصغرى وجزيرة صقلية وجنوبي إيطاليا وجزء من شمالي إفريقيا؛ فخالطوا شعوبها، ودرسوا ما لها من أخلاق، وعادات، تُباين ما ألفوه في بلادهم، فوسَّع ذلك من أفقهم القصصي.

و في نطاق الوضعية المشكلة الثانية، يفترض أنكسمينس (588-524 ق.م. تقريبا) أن هذا الشَّتات الذي تتقدم به الأشياء المتنوعة في الاختلاف، ليس سوى قرصٍ مسطوح يسبح في الهواء. ومن الأدلة التي يستند إليها، أن الهواء يشيع في كل أنحاء الوجود؛ فإذا تكاثف حينا، كان شيئا، وإن هو تخلخل حينا، كان شيئا آخر. فإذا هو أمعن في تخلخله مثلا، انقلب نارا، حتى إذا ارتفعت، كوّنت الشموس، والأقمار. وإذا هو أمعن في التكاثف مثلا، انقلب سحابا، ثم أنزل السحاب ماء، ثم تجمد الماء، فإذا هو تربة وصخور.

وفي نطاق الوضعية المشكلة الثالثة، يرى هرقليطس (540-480 ق.م) أن الأشياء تتغير باستمرار، ومصدر ذلك، النار؛ وهذا، لأن طبيعة النار، أن تحرق، والاحتراق تغير. فكل الأشياء في العالم، ظواهر لا تكف عن الاحتراق؛ وبهذه العملية، يتحول الشيء باستمرار إلى الآخر؛ وليست هذه الحياة التي تدب في الأحياء، وهذا النشاط العقلي الذي يُميّز الإنسان، إلا قبسا من تلك النار؛ فكلما كثرت النار في جسم، ازدادت حيويته، واشتد نشاطه؛ وكلما أظلم الشيء ـــ أي قل ما فيه من نار ـــ كان أقرب إلى الموت واللاوجود.[7] و بتعبير آخر، كل شيء يخرج من النار، وإلى النار يعود؛ لأن الوجود في الحقيقة، عملية مستمرة للصيرورة؛ وعملية التحول هاته، تأخذ اتجاهين: طريقا صاعدا، وآخر هابطا: ـــ فالصاعد يبدأ من التراب ثم الرطوبة ثم النار؛ ـــ والهابط، من النار إلى الرطوبة، فالتراب. ويرى أن التوازن متساو تماما، و هو تحول حقيقي بين العناصر: "إن النار تحيي موت التراب، والهواء

---

[7] – يقول الرواقيون مع هرقليطس: النار أساس كل شيء، وأن كل شيء مركب من نار، وقد مزجوا رأيهم المادي بالحلول، فقالوا إن الله هو النار الأولى.

هذا، ولم يكن بادئ الأمر في الوجود، غير الله في هيئة النار كما أسلفنا، ثم تحرك الله أو تحركت تلك النار الإلهية، أي وحولت جزءا منها، إلى هواء، ثم جزءا من الهواء، إلى ماء، ثم سوّى جزءا من الماء أرضا. ومعنى هذا، أن هذا الهواء وهذا الماء، وتلك الأرض، إن هي إلا صور من الله حوّل نفسه إليها عمدا، و أبقى من نفسه، جزءا إلهيا خالصا، لا يزال في أصله الناري.

ولكن العالم لن يلبث على صورته هذه، إلى الأبد، بل إنه سيعود، فيتحول إلى نار عظيمة تصهر كل شيء إلى بخار ملتهب، كما كان أول أمره، و سيعود الله أو زيوس (Zeus)، فيحتضن العالم في نفسه، ولا يكون في الوجود إلا هو في صورة واحدة. وعلى الرغم من مادية الرواقيين، فقد قالوا إن الله هو العقل المطلق، وإذا كان الله عاقلا، فالعالم مسير بالعقل والحكمة.



يحيي موت النار، والماء يحيي موت الهواء، والتراب يحيي موت الماء". وهكذا، تتحول كل الأشياء للنار. يقول هرقليطس: "كل الأشياء تتتابَعُ، ولا شيء يثبت. فأنت لا تستطيع، أن تنزل مرتين في النهر نفسه، لأن مياها جديدة، تجري حولك متتابعة"."وأما التعارض والشقاق، فليسا في رأيه، شرا بل هما خير. والناس لا يعرفون كيف أن التنوع، يتفق مع نفسه" وذلك، لأنه "من الشقاق والتعارض تتولد كل الأشياء". وفي كلمة، هذه النار العالمية، هي عملية التغير، وهي قانون الكون، وهي الإله نفسه، فهو "نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلام...". هذا عن أصل الأشياء في مستواها المادي.

2- ويمكن تحويل التساؤل أيضا، إلى مستوًى تجريدي حيث نتحدث عن الحب والنفور، والجوهر الفرد، والقوة العاقلة، والعدد، ونحو ذلك. ونتطرق، في هذا الإطار إلى أربع وضعيات مشكلة حيث نتساءل: ألا يمكن رد الأصل الأول للأشياء إلى الحب والنفور، أو إلى الجوهر الفرد، أو إلى قوة عاقلة، أو إلى العدد؟

أ- ألا يمكن رد أصل الكون إلى نسبة الامتزاج فيما بين العناصر الأربعة التي يحددها الحب والنفور؟

يرى إمبذوقليس (Empedocles ، ت. حوالي 490 ق.م)، أن نشأة الأشياء ترتد إلى عناصر أربعة: التراب والماء والهواء والنار؛ وهي عناصر لا تنقطع فيما بينها، عن الاتصال والانفصال والاختلاف؛ وذلك، تبعا لتفاوت نسبة المزج فيما بينها. ومحرك هاته العناصر، قوّتان متضادتان هما الحب والنفور.[8]

ب- ألا يمكن رد أصل الأشياء إلى الجوهر الفرد؟

يعتقد ديمقريطس (حوالي 460-370 ق.م) وأصحابه بأن أصل الأشياء، هو عنصر واحد متجانس، يدعونه الجوهر الفرد أو الذرة. ودليلهم في ذلك، أنه لو فككنا الأشياء إلى

---

[8] _ ومن هذه العناصر الأربعة، تتركب الأجسام كلها، بالتحلل والتركب. فإذا نظرنا إلى أعيان الموجودات المفردة، كالحيوان والشجر والبشر والجبال، وجدناها في تبدل مستمر. وأما إذا نحن نظرنا إلى العناصر الأربعة التي تتألف منها هذه الموجودات المفردة، فإننا نراها ثابتة لا تتبدل ولا تتغير.



جزئياتها، لانتهينا إلى وحدات لا تقبل التقسيم، هي لا نهائية العدد، وتبلغ من الدقة، حدا يتعذر معه إدراكها بالحواس، وهي خالية من الصفات. أما الصفات التي ندركها في الأشياء، فهي ناشئة عن كيفية ائتلاف الذرات في تكوينها للأجسام.

ج- ألا يمكن رد أصل الأشياء إلى العقل؟

وفي الرد على هذا السؤال، يعتقد أناكساغوراس (500 ق.م.- ؟) أن وراء الأشياء، قوة عاقلة مجردة ذكية وبصيرة، تدبر شؤونها، فتولد الحركة في الأشياء، إقبالا وإدبارا حتى تتكون منها العوالم. وأساس هذا الاعتقاد، انبهاره من نظام الكون وجماله وتناسقه، وكذا استنتاجُه بأنه يستحيل على قوة عمياء، أن تُخرج هذا العالم في هذه الدقة والتناغم والجمال. إلا أن العقل لم يَخلق المادة من عدم، بل هما عنصران قديمان أزليان، نشأ كل منهما بذاته، ثم طرأ العقل على المادة، فبعث فيها الحركة والنظام.

د- وأخيرا، ألا يمكن رد أصل الكون إلى العدد؟

إذا كان أصل الأشياء هو الماء عند طاليس، والهواء عند أنكسمينس، فإنه عند أصحاب فيثاغوروس (ت. نحو 600 ق.م)، العدد كمفهوم مجرد. فالأشياء مهما اختلفت صفاتها وأعراضها، في مستوى المشمومات والمسموعات والمرئيات وغيرها، فهي تتأسس على العدد؛ فكلٌّ من السوائل والغازات والصلبيات، لا بل كل عنصر أو نوع داخل الصنف الواحد، له عدده؛ وبتعبير آخر، لا يمتاز شيء عن شيء إلا بالعدد. ومن هنا، نستخلص أن العدد هو جوهر الوجود وحقيقته؛[9] فكل ما تقع عليه عيناك، مركب من أعداد. ولما كانت الأعداد كلها متفرعة عن الواحد، لأنها مهما بلغت من الكثرة، فهي واحد متكرر، كان الواحد أصل الوجود، عنه نشأ، ومنه تكوَّن. هذا عن أصل الأشياء في مستواها المجرد. وهذا كله عن النوع الأول من الوضعيات المشكلة.

---

[9] - وكأن الفيثاغوريين مهّدوا بخيالهم، لطريقة الرقمنة الحديثة، (La numéralisation).



ثانيا: النوع الثاني من الوضعيات المشكلة: ماذا... وراء الإنسان، هل هو مصدر الحقيقة؟

ويمكن اختصاره في هذه الوضعية المشكلة العامة: إذا كانت الأشياء في بعض أجزائها، تمثل الإنسان، وجب أن نتساءل ماذا وراء الإنسان، هذا الكائن الذي يعود إليه فهم الطبيعة، وما وراءها؟ هل حواسه هي مصدر المعرفة، وهي ميزان الحقيقة؟ هل الحقيقة تابعة لحواسنا، فتختلف من هذا الشخص إلى ذاك، أم هي ثابتة يُقرِّرها العقل؟ يمكن حل هذه القضية، في جزأين:

1- الجزء الأول: ماذا لو انطلقنا من أن حواسنا هي التي تقف وراء كل معرفة للأشياء؟ وأنها تختلف باختلاف الناس؟

يرى السفسطائيون[10] ـــ وكانوا جميعا من أهل البراعة والحذق أمثال غورجياس وهيبياس وبروتاغوراس ـــ بأنه ليست ثمة، حقيقة مطلقة بل حقائق، لأن حواسنا هي مصدر المعرفة، وميزان الحقيقة، وهي التي تحدد مدى صواب الأمر. إنها تُظهر لنا العالَم الحسي متغيرا ومتكثرا. يقول كبيرهم وهو بروتاغوراس: "الإنسان مقياس كل شيء"؛ فإذا بدا لك الشيء ناقة فهو ناقة، وإذا بدا لي نخلة فهو نخلة. ولقد ساروا على هذا المبدأ، في تعليم الطلبة البلاغةَ والجدالَ بحيث يخدم كل واحد منهم، قضيته من أي سبيل، أي بالمنطق الذي يرى فيه المصلحة والفائدة، بالسفسطة أو بغيرها.

2- الجزء الثاني: ولكن ماذا.. لو قلنا: إن الحقيقة واحدة وأنه يُقرها العقل؟

يذهب سقراط، إلى أن الحقيقة، يقرها العقل، وأن حواسنا تخدعنا، ولا تدرك الموجودات كما هي في حقيقتها، بل كما تبدو لحواسنا. وليست الحقيقة مجرد أمر فردي؛ وبذلك، يثبت ما أنكره السفسطائيون، وهو أن وجود الحقائق الثابتة تتجاوز حواسنا، ومُعلِنا "أن كل ما

---

[10] - كان غرضهم، تعليم اليونان، ليكونوا وطنيين صالحين للحياة؛ وكانت السياسة و الاشتغال بها، أكبر شاغل لعقل اليونان آنذاك، وكان الطموح لشغل منصب سياسي كبير، مستوليا على أذهان كثيرين، وقد ساعد على ذلك سيادة الديمقراطية يومئذ، فكان أهم ما يحتاج إليه الطالب، البلاغة والإلقاء والقدرة على الجدال حتى يستطيع أن يواجه كل مسألة، تعرض عليه.



أعرفه هو أنني لا أعرف شيئا". والتفلسف يبدأ عندما يبدأ الإنسان يمارس الشك وخصوصا، الشك في الحقائق المقررة التي يؤمن بها، ويقدسها، كالمدركات المألوفة والبديهيات والمعتقدات.

وبهذه الطريقة، رفض سقراط كل شيء في الأساطير التقليدية والمعتقدات الدينية التي لا تتفق وكون الله خيرا. إن الإنسان ليست لديه معرفة مؤكدة عما هو خير في الحياة. ولكي يحيا حياة فاضلة، من الضروري أن يعرف الخير.

وتبدأ هذه المعرفة بشعوره بالجهل، ذلك لأن الخطوة الأولى في التربية، هي الشعور بالجهل الذي لا توجد بدونه، أية رغبة في التعلم. ولهذا، كان سقراط يبدأ بإزالة العقبة الرئيسية للمعرفة، بإقناع متعلمه بجهله.

ويبقى العقل هو أداة تحصيل المعرفة دون الحواس، لأنه عام مشترك عند جميع الناس، ولا يختلف إدراكه من شخص إلى شخص آخر. وعلى هذا الأساس، تكون الحقائق الخارجية ثابتة، لأن هؤلاء الناس جميعا، يرونها بمنظار واحد، هو العقل الذي لا يختلف إدراكه في شخص عن شخص آخر.

فإذا أردنا أن نعرّف كلمة إنسان مثلا، أدخلنا في التعريف الصفات التي يشترك فيها، كل أفراد الإنسان دون الصفات العارضة الخاصة ببعض الأفراد؛ فلا يجوز، أن نعرّف الإنسان بأنه حيوان أسمر، لأن هذا اللون لا يشترك فيه الأفراد جميعا، ولا أن نقول هو حيوان متكلم بالعربية، لأن هذه اللغة خاصة بطائفة معينة، ولكنا لا نخطئ، حين ندخل في التعريف، صفة التفكير، لأنها عامة شاملة لجميع الأفراد، وليس للشواذ حساب في بناء القاعدة.

وعليه، فنحن نستطيع أن نصوغ للفضيلة تعريفا، يقوم على أساس إدراكنا العقلي لصفاتها المشتركة في كل الأعمال الفاضلة، وبذلك يكون لدينا معيار، نقيس به أفعال الناس، فنميز بين خيرها وشرها، وصدقها وكذبها؛ وبتعبير أوضح، إن الإدراكات العقلية — أي الأحكام الكلية — هي وحدها المعرفة، وهي ليست من عمل الحواس، ولكنها من صنع العقل؛ ولما كان العقل عنصرا مشتركا عند الأشخاص، أمكن أن يكون مقياسا لا تختلف نتائجه



باختلاف الظروف، سواء تعلق الأمر بالجدل أو بالأخلاق. ولا يجوز للسفسطائي بعدئذ، أن يجاهر برأيه بأن ما أراه حقا هو حق لي، وما يطيب لي عمله، هو فضيلة بالنسبة لي.

ثالثا: النوع الثالث من الوضعيات المشكلة: العالم الذي تستقر فيه الحقيقة المطلقة

أمامنا وضعية مشكلة تتعلق بنظرية المعرفة، والبحث عن موقع الحقيقة المطلقة، ويمكن صياغتها كما يأتي:

هل ما نشاهده من أشياء أمامنا، هو فعلا الحقيقة، أم الحقيقة هي فيما وراء هذه الأشياء؟ أليس وراء هذا العالم الذي نشاهده، عالَمٌ آخر؟ ألا يتحدثون عن الطبيعة وما بعد الطبيعة؟ كيف إذن، نرقى إلى هذا التصور، وماذا لو طرحنا القضية هاته، للبحث والتحليل؟ ولحل هذه الوضعية المشكلة، نقدم تساؤلا حول مظهر الشيء وحقيقته، وتساؤلا آخر حول مغزى أسطورة الكهف.

1- مظهر الشيء وحقيقتُه: بين الجميل والجمال:

أ- عرض: فنحن عندما نرى الأشياء الجميلة من مناظر الطبيعة أو سلوكات الناس وأبدانهم، فهل نحن نرى الجمال؟ بحيث نقول، هذا منظر جميل، وسلوك جميل، وبدن جميل: ألا نرقى بالفطرة المهذبة، إلى التمييز بين الجميل والجمال، وكذا الشأن بين الخَيِّر والخيْرِ والسعيد والسعادة؟

ب- تحليل: لا بد من التمييز في بداية هذا التحليل، بين الشيء الجميل والجمال، بين المحسوس والمعقول، بين التحت والفوق. فنحن لا نقول عن الكلام الجميل، بأنه جمال؛ ولا نقول عن الجمال، بأنه شيء يخضع للتغير والنسبية. فهناك المتغير، وهناك الثابت. فالأشياء الجميلة تفنى، أما مثال الجمال فلا. والفيلسوف هو الذي يوفق في الانتقال من الشيء إلى أصله، ومن المحسوس إلى المعقول.

2- مغزى أسطورة الكهف

و يجسد أفلاطون: أساس رأيه، في أسطورة الكهف التي نلخصها فيما يلي:



أ- عرض: لنتصورْ أناسا يعيشون داخل كهف في باطن الأرض، وهم مقيَّدون منذ طفولتهم، بالسلاسل في أقدامهم، وأعناقهم، بحيث تستعصي الحركة عليهم. ولهذا الكهف، باب يتجه نحو الضوء، فينير أرجاءه. وهم لا يتمكنون من النظر إلا إلى ما يمر أمامهم، لأن ظهورهم تقابل الباب. وهناك نار ملتهبة من أعلى خلف رؤوسهم، وعلى بعدٍ منهم، بحيث تمر أشعتها من فوق رؤوسهم، وتقع على الحائط في باطن الكهف حيث ينظرون. ويوجد بينهم وبين تلك النار، طريق يمتد فيه، جدارٌ غير مرتفع أشبهُ بالستارة التي يلعب من ورائها الممثل بالدُّمى أو "القراقوز". ويوجد خلف ذلك الجدار، قوم آخرون يحملون جميع أصناف الأشياء، والتماثيل المصنوعة من الخشب والحجر، وتبرز هذه الأشياء كلها، فوق الجدار، فتلقى النار بظلالها على الحائط. ولما كان هؤلاء المساجين عاجزين عن التلفُّت إلى الخلف، فإنهم لم يشهدوا طول حياتهم، غيرَ تلك الظلال التي يعتقدون أنها حقائق. فلو فرضنا أن شخصا من هؤلاء المساجين، فُـكَّت أغلالُه واضطُرَّ إلى الوقوف على قدميه، والتفت نحو مصدر النور، فلن يقوى على رؤية الأشياء الحقيقية التي اعتاد رؤية ظلالها، بسبب شدة البريق الذي يخطف الأبصار. ثم جاء أحدٌ، وأخبره أن ما كان يراه من قبلُ، هو مجرد أوهام وأشباح، وأن ما يراه الآن، هو الحقائق، فلن يُصدِّقَه؛ بل يعتقد أن الظلال التي كان يراها، أكثرُ حقيقة مما يراه الآن، فيعود إلى موقعه الأول داخل الكهف. ولو فرضنا أنه بعد الترويض، يصل إلى توجيه عينيه نحو النور، ويقتنع بأن ما كان يعتقده أول مرة، كان عبارة عن أشباح، وأن الحقيقة هي مشاهدة النور خارج الكهف، وافترضنا أنه يعود من جديد إلى أهل الكهف، ليطلعهم على الأمر، لسَخِرُوا منه.

ب- تحليل: فالكهف في الأسطورة، يشير إلى العالم المحسوس؛ ويشير ضوء النار إلى الشمس، والصعودُ إلى صعود النفس إلى العالم المعقول حيث يكون مثال الخير، وهو آخر ما يُرى. والهدف من هذا التحول، هو التخلص من أوهام الظلال في العالم المحسوس، والترقي إلى حقائق العالم المعقول. وباختصار، إن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مغزى هذه

الأسطورة، هي التمييز بين عالمين: العالم المرئي أو الحسي؛ والعالم غير المرئي، أي العقلي، وهو عالم المثل.

فالعالم الحسي هو العالم الوحيد الذي تعرفه حواسنا، ويطمئن إليه الغافلون. إنه عالَمُ ظواهر الطبيعة والبدن، عالم التغير والتناقضات. ووراء هذا العالم، عالم آخر، لا تدركه عيون البدن، ولا باقي الحواس، وتدركه الروح أو النفس؛ ففيه يستقر الجمال المطلق، والحقيقة الكاملة، والدائرة الكاملة، والكرة الكاملة. فكل هذه الكائنات لا تدرَك إلا من طرف العقل، وتشكل العالم العقلي. وهذا العالم هو الواقع الحقيقي، لأنه أزلي وثابت على الدوام، يعيش في مأمن من التغير. وهو الذي يخلع على العالم الحسي قليلاً من الوجود الذي تمتلكه الحواس، وقليلا من الثبات. إذا كانت الأشياء من نفس الجنس تتشابه عند تقاربها، فلأنها نُسخ متعددة من نفس النموذج، أي من نفس المثال. فكل الأفراد البشرية مثلا، هي صور لنموذج ثابت هو الإنسان ـــ الجوهر، أي مثال الإنسان.

ونحن في عالمنا الذي نعيش فيه، نُشْبه السجناء الذين بحكم انغلاقهم وتقييدهم منذ الولادة داخل كهف، لم يعرفوا سوى الظلال المسقَطة على جدار سجنهم. ومن الصعب الإقلاع عن هذه الصور، لأن القطيعة المباغتة تضر ولا تنفع، إن لم تأخذ بمنطق التهذيب والتدرج.

وهذا العالم العلوي يتألف من عدة مثل. وهي تشكل سُلّما، في قِمَّته نجد مثال الخير وهو المثال الأعلى وهو الذي تقابله النار المرئية. وتحته يأتي الجمال المطلق والحقيقة المطلقة. وتحتهما هناك كائنات هندسية، مثل الدائرة والمثلث والكرة التي لا نرى منها، في عالمنا السفلي، سوى مجرد نسخة عن المثال الأصل.

وعلى ضوء هذا التصور للعالمين، يمكن فهم أجزاءٍ أخرى من نسق أفلاطون، منها:

* الطريقة الجدلية، وهي تكمن بالنسبة إلى الفكر، في التقابل بين عالم الظلام وعالم النور، عالم الجهل وعالم العلم، بين الفناء والخلود، التغيير والثبات، الحواس والعقل، وتكمن أيضا، في الارتقاء من العالم الحسي نحو العالم الحقيقي، ارتقاءً تدريجيا، يبدأ بالترفع من مجرد المظاهرإلى الأشياء، ومن الأشياء إلى المعاني المجردة مثل المعاني الهندسية، وأخيرا ومن ثمة،



الوصول إلى المثل الحقيقية التي هي كائنات حقيقية موجودة خارج عقولنا، في عالم غير مرئي.

* نظرية التذكر: يرى أفلاطون بأننا قبل حلولنا في أجسامنا الحالية، كنا نعيش في عالم المثل حيث شاهدنا وجها لوجه، المُثُلَ في محض صفائها. وعند ولادتنا في هذه الدنيا، حَملنا معنا، ذكريات فَقَدت الكثير من وضوحها بملامسة العالم المرئي. وبحكم فعل الذكاء، وانطلاقا من معطيات حسية، اكتشفنا بعض المثل، وذلك عن طريق التذكر أو الاسترجاع. أما كيف تمكن بعضنا من الارتقاء إلى بعض المثل كمثال العدالة مثلا، وحواسُّهم لم تشاهد عدالة كاملة ولا مثالية، فلأنهم كانوا عند الولادة، أكثر إلهاما من غيرهم.

يعتقد أفلاطون أن نفس الإنسان قبل ولادته، كانت مجردة عن الأجساد، وكانت تعيش في عالم المثل تتأمل وتفكر، فلما حَلّت بالجسد ـــ بالولادة ـــ وانغمست في عالم الحس نسيت عالم المثل، فإذا وقع النظر على شيء جميل، تذكرت مثال الجمال الذي كانت تعيش فيه وفي أمثاله لأن هذا الجميل صورة من ذلك المثال.

والنفس إذا عرف كيف يروّضها صاحبُها على تذكر كل المثل، عادت عند موت الجسد، إلى عالم المثل راضية سعيدة، واستقرت فيه. وبعد مدة، تعود هذه النفس فتحُلّ في إنسان آخر. أما الذين ساءت أعمالهم في الحياة الدنيا، فتُعذّب نفوسُهم بعد الموت، ثم يَحُلّون في أجسام أحط منهم. فالرجل قد يحل في جسم امرأة وإذا عاش الرجل شهوانيا حل في جسم حيوان، وهكذا.

* نظرية خلود النفس: إن التغير والموت جزء لا يتجزأ، لأن كليهما ظاهرة تابعة لعالم الطبيعة، وهو عالم معرض للزوال؛ أما النفس التي تتعلق بالعالم غير المرئي، فإنها تخلُد ولا تفنى، لأن العالم الذي هبطت منه، عالم لا يخضع لما تخضع له ظواهر الطبيعة من تحول.

* الأخلاق: وعلى ضوء مغزى الأسطورة، فإن أساس فلسفة الأخلاق ـــ عند أفلاطون ـــ تبدأ بالتجرُّد من العالم الحسي والخبْرات الخارجية، للتوجه نحو مشاهدة المثل، وخاصة مثال الخير، والانتهاء بالاجتهاد لتحقيق مثال الكمال ذاك، وهو الخير. وتحت هذه الفضيلة



التي هي إلهية تقريبا، هناك فضيلة خاصة بالإنسان، وهي العدالة. وهي تكمن في الانسجام الداخلي للنفس بين العقل (الحكمة) والقلب (الشجاعة) والغرائز (التواضع).[11]

هذا، وتوضيحا لفلسفة أفلاطون أكثر، نقول: إن ما ندركه بأعيننا وبالحواس الأخرى، ليس من الحقيقة في شيء، ولكنه مظهر فقط، أو شبح لأصل آخر. والحقيقة ليست على الإطلاق، إدراك المحسوسات، لأن هذه المحسوسات ظلال وأشباح للمثل. والمثل هي وحدها، الحقيقة المطلقة، وهي العلة الحقيقية في وجود الأشياء. وما الفلسفة سوى رؤية الحقيقة.

وعليه، فعين الفيلسوف ــ كما جاء في "الجمهورية" ــ تتجه "على الدوام نحو الأمور الثابتة التي لا تتغير، لأن العين كما يقول، آلة للبصر، والعين ترى المحسوسات الكثيرة، فهي موضوعات للبصر، أما المثل التي ندركها، فهي موضوعات العقل. ولكن كما أن البصر يحتاج إلى ضوء كي ينير المحسوسات فيراها المرء، فكذلك الحقائق تحتاج إلى ضوء ينيرها حتى يُبصرَها العقل، وهذا الضوء هو "مثال الخير". وأكثر من ذلك، فكما أن الشمس هي علة النمو، والتغذي في الكائنات الحية، وليست هي النمو، كذلك الخير هو علة المعرفة وليس هو المعرفة.

أما النور الذي يهدي النفس، فهو "الخير"، وقد شبهه بضوء الشمس تارة؛ وهو "الله" تارة أخرى؛ وقد رادفه لمثال الخير. والفيلسوف هو المتشبه بالإله، والمنسحب من الأرض المملوءة بالشر، إلى عالم السماء. فلا حياة له على ظهر هذه الأرض، وما في مدنها من مظالم، وشرور. وما يراه من حقائق، لا يلتقط من أفواه المعلمين، بل يجب أن تكون كشفا شخصيا، ومعرفة بالنفس. وأكثر من ذلك، فإن من بلغ مرتبة هذا الكشف، لن يقوى على التعبير عن الحقائق التي أبصر بها. و لا غرابة في أن يقول سقراط في "فيدون" إن الفيلسوف

[11]- إن سقراط هو الفيلسوف الذي تحرر من سجن هذا العالم، وارتقى إلى آفاق الفلسفة العليا، وبذلك، يكون قد انفصل عن المجتمع، وأصبح وهو معهم، غريبا عنهم. فلما أراد أن يأخذ بيد الأثينيين لينقلهم من الظلمات إلى النور، ومن الجهل إلى العلم ومن الباطل إلى الحق، دبّروا له الاتهام، وحكموا عليه بالإعدام. وهذا شأن كل مصلح في مجتمع يقوم، على الباطل.



الحق هو الذي يطلب الموت ويتعلمه، أي يبحث عن السبيل الذي يؤدي إلى فصل النفس عن البدن. ذلك أن البدن وما له من مطالب وما يخضع له من رغبات وأمراض ومخاوف، يعوقنا عن طلب الحقيقة الخالصة في نقائها وصفائها. فإذا لم يتيسر لنا بلوغ الحق ذاته، ونحن على قيد الحياة، فلنقترب منه أشد الاقتراب بما نزاوله من تأديب النفس حتى نتخلص من علائق البدن. ومن أجل ذلك، ألف أفلاطون "الجمهورية[12] أو المدينة الفاضلة" لتكون موئلا للفلاسفة.

ج- استنتاج: نستخلص مما سبق من تأمل موقع الحقيقة المطلقة، النقاط الثلاث التالية:

* يرى أفلاطون أن هناك عالمَيْن: عالَمَ المُثُل وهو عالم الحقيقة لا حدود له في الزمان والمكان وهو الأساس؛ وعالَمَ الطبيعة وهو عالمنا هذا، وهو عالم الظواهر المحدود بالزمان والمكان.

* وأنه من أهم صفات المثُل، أنها:

1- أساس الأشياء وجوهرها، ولا شيء. أساس لها؛

2- عامة لا خاصة، وكل مثال وحدة لا تتعدد، إنما الذي يتعدد أفرادُها؛

3- مجردة ومطلقة، في إمكان العقل إدراكُها؛

4- أبدية لا تفنى؛

5- لا يحددها زمان، ولا مكان.

* ولدخول عالم المثل، يجب أن نعرف، كيف نتحرر من سلطان الأشباح والحقائق المزيفة، وقيود التقاليد والمعتقدات المعيقة، لازدهار حرية الفكر، وأن نتعلم كيف نموت، أي كيف نُميت في نفوسنا غرائز الحياة المادية الدنيوية.

رابعا: النوع الرابع من الوضعيات المشكلة: علل الأشياء والحكمة منها:

---

[12] - كتاب الجمهورية هو أهم ما ألف من كتب، فهو بحث شامل لفروع متشعبة من آرائه، وكأنما أراد به أن يكون ملخصا لجميع جوانب فلسفته. ففيه مذهبه في ما وراء الطبيعة، وفي السياسة، والدين، والأخلاق، وعلم النفس، والتربية، والفن.



1- لحل هذه الوضعية المشكلة، نتناول مع أرسطو، الرد على التساؤلات الثلاثة الآتية، ثم نعقب عليها:

أ- أليس وراء الأشياء علل وأسباب؟ فعندما نرى الماء يتجمد، ألا نفكر في البرودة، كعلة لتجمده؟

ب- أليس وراء الأسباب نفسِها، عنايةٌ أو خطة تحدد أشكال الأشياء ومصائرها؟ فإذا قلنا إن علة التجمد هي البرودة، وأن سبب موت فلان سكتةٌ قلبية، فهل نكون قد عرفنا الحكمة من ذلك، ومن ثمة سبب الأسباب؟

ج- ألا يدعو تأمل الأشياء لمشاهدة النتائج، قبل مشاهدة المقدمات، بقدر ما يدعو إلى عكسها؟

التساؤل الأول (أ): أليس وراء الأشياء علل وأسباب؟ فعندما نرى الماء يتجمد، ألا نفكر في البرودة، كعلة لذلك؟

إن الطريق الطبيعي الذي يسلكه العقل في التفكير، هو الانتقال من الأشياء الجزئية إلى عللها، ثم إلى علة هذه العلل جميعا. إلا أن البحث عن علة العلل، تبقى حكرا على الفلاسفة. أما مجرد الوقوف على علل الأشياء، فهو معروف لدى كثير من الناس، وأغلبهم يقصدون بهذه العلة السبب الميكانيكي أو السبب القريب الذي نشأ عنه الشيء. فإذا رأينا الماء قد تثلَّج في البئر، وقلنا ما علة تثلجه؟ فإذا نحن أرجعنا ذلك إلى البرودة، لم نكن قد بيَّنا حكمة حصوله. وكذا، إذا قلنا ما علة موت فلان؟ فإذا قلنا مرضُه أو غرقه في النهر، نكون قد بيَّنا السبب في موته، ولكننا لم نبين الحكمة التي من أجلها، حدثت الموت. فبيان العلة إذن، لا يستلزم بالضرورة، بيان الحكمة. ولإدراك هذه الحكمة، يصنف أرسطو العلل إلى أربع باعتبارها، عوامل أو شروطا، لا ينفك أدق الأشياء عنها:

* المادة أو ما منه الشيء؛ أي المادة التي يتكوَّن منها الشيء كالخشب للكرسي؛

* الصورة أو ماهية الشيء وهي ما يجعل الشيء شيئا، أي ما يجعل الخشب كرسيا؛

* الفاعل أو مبدأ الحركة والسكون أو ما به يصير الشيء ما هو؛ أي صانع الكرسي (القوة التي عملت على تغيير الشيء)؛

* الغاية أو ما من أجله الشيء، أي الغرض أو مشروع إنجاز الشيء، الكرسي نفسه، كمخطط.

ويختصرها أرسطو في مبدأين: المادة والصورة؛ فالعلل الثلاث الأخيره هي "الصورة"، والأولى هي "الهيولى أو المادة".

فالهيولى في ذاتها، لا صورة لها ولا مظهر، ولا تُحدُّ ولا تُوصف. وهي صالحة لأن تكون أي شيء، أي هي شيء بالقوة، ولكنها بالفعل، شيء معين؛ والذي منحها هذا التعين هو الصورة. والصورة تُسيِّرها غاية، وتجذبها إليها، كما يجذب المغناطيس الحديد. والغاية في الحقيقة من حيث الزمن، سابقة في الفكر، للوجود؛ ولكن، إذا تعلق الأمر بالوجود الخارجي، ظهر الشيء أولا، وحصلت الغاية ثانيا. فالجلوس على الكرسي مثلا، غايةٌ سبقت في الذهن صناعةَ الكرسي، ولكن في الخارج صناعة الكرسي أولا، والجلوس عليه، ثانيا. فالذي حرَّكَ الخشبَ إلى كرسي هو الغاية.

التساؤل الثاني (ب): أليس وراء الأسباب نفسها، عناية أو خطة تحدد أشكال الأشياء ومصائرها؟ فإذا قلنا إن علة التجمد هي البرودة، وأن سبب موت فلان سكتة قلبية، فهل نكون قد عرفنا الحكمة من ذلك، ومن ثمة سبب الأسباب؟

* يعتقد أرسطو أن كل شيء في العالم يحركه باعث داخلي، ليصبح شيئا أكبر مما كان عليه. فإن الراشد مثلا، هو الصورة التي كان الصبي مادة لها. والصبي هو الصورة التي كان الجنين مادة لها. والجنين هو الصورة التي كانت البويضة مادة لها. وهكذا، نعود إلى الخلف، إلى أن نصل بطريقة خيالية، إلى تصور المادة بغير صورة إطلاقا، وهذا ما يسميه أرسطو، بالهيولى. ولكن هذه المادة بغير صورة، سوف لا تكون شيئا، لأن كل شيء صورة. والمادة بمعناها الأوسع، هي إمكانية الصورة؛ والصورة هي الحقيقة التامة للمادة. بيد أن الصورة بمفهومها التام، ليست الشكل فقط، ولكنها القوة الإجمالية المشكّلة. وهي ضرورة داخلية،

وباعث يعجن المادة المجردة، إلى شكل وغرض خاص. إنها القوى الكامنة في أي شيء، ليعمل ويكون ويصبح. وهذا يعني، كاستنتاج، أن الأشياء هي غزو الصورة للمادة، والتدرج وهي التقدم الدائم وانتصار الحياة.

* و يعتقد أن التطور في عالم الأشياء، لا يقع بالصدفة، لأن وراء كل شيء — ومن داخله — خطةً تعيّن طبيعتَه و مصيره. إن بذرة الزيتون — عندما تُثمِر شجرتها — لا تعطينا تينا ولا تمرا، وإنما زيتونا. إن هذة الخطة بالنسبة إلى أرسطو، هي عامل داخلي، وينشأ من نوع الشيء وطبيعته. ويعتقد أن العناية الإلهية، تنسجم تماما، مع عملية الأسباب الطبيعية. ولكن كيف تبدأ الحركة، مع العلم بأن فلسفته ترفض أن تكون الحركة بلا بداية؟ فالأمر البديهي لديه هو أن تكون المادة — أي الهيولى — أبدية لأنها الإمكانية المستمرة الدائمة لصور المستقبل. ولكن متى، وكيف بدأت عمليتا الحركة والتشكيل اللتان ملأتا هذا الكونَ الواسع بأشكال لا نهاية لها؟ يقول: لا بد من أن يكون للحركة مصدر، إذا أردنا تجنب التسلسل اللانهائي. ومصدر الحركة هو الله، هذا المحرك الذي لا يتحرك. ويرى أن الله كائن تام وأبدي ومعنوي لا مادي، غير مرئي ولا مكان له، لا مذكر ولا مؤنث ولا يتغير ولا يتأثر. إنه في رأيه، لا يخلق العالم بل يحرّكه، ولا يحرك العالم كقوة ميكانيكية، ولكن كمحرك كلي لجميع عمليات العالم. إنه السبب النهائي للطبيعة، والقوة الدافعة للأشياء، وهدفُها، وصورة الأشياء ومبدأ حياتها. وبواسطة هذه الغاية وحدها، يمكن فهم العالم.

التساؤل الثالث (ج): ألا يدعو تأمل الأشياء لمشاهدة النتائج، قبل مشاهدة المقدمات، بقدر ما يدعو إلى عكسها؟

إن الإنسان العادي يرى أنه متى كان الله هو المحرك للعالم، وجب أن يكون الله أولا، وبعد سنين أو قرون، يكون هو المقرِّر لإبراز العالم إلى الحياة، فيحركه، وكأنه يرى أن علاقة الله بالعالم علاقة زمن، فهو أول والعالم ثان، وعلاقة العالم بالله علاقة علة بمعلول أو مؤثر بأثر؛ ولكن أرسطو، يعتقد أن هذه الزمنية عرَضية، لا حقيقة لها، وأن العلاقة ليست زمنية ولا علاقة ميكانيكية؛ إنما هي علاقة منطقية، وعلاقة مقدمة بنتيجة: فالله مقدمة منطقية،

والعالم نتيجة. والله منح العالم وجودَه، كما تمنح المقدمةُ النتيجةَ وجودَها. فالنتيجة في القضية المنطقية، تتبع المقدمة أي المقدمة تذكر أولا، والنتيجة ثانيا؛ ولكن جاءت أولا، في الفكر لا في الزمن. وعليه، فالتقدم والتأخر في المقدمة والنتيجة شأن فكري لا زمني، وكذلك واجب الوجود أو مُفِيضُ الوجود على العالم، هو أولُ في الفكر، لا في الزمن.

يقول: إن العالم هو سلسلة ترقٍّ للمادة، من صورة إلى صورة أرقى منها، فهو درجات، بعضُها فوق بعض؛ فما كان من الأشياء في منزلة عالية، يكون قد غلبت صورتُه مادتَه، وما كان منها في درجة سافلة، يكون قد غلبت مادته صورته، حتى إذا وصلنا إلى الحضيض، وصلنا إلى مادة لا صورة لها؛ وإذا وصلنا إلى الذِّروة العليا، وجدنا صورة لا مادة لها؛ وهما نهايتان ليستا إلاَّ معان مجردةً لا وجود لها في الخارج.

وهذه الصورة المجردة، يسميها "الله"، وهو الموجود الأتم صورة؛ وكلما قارب الشيءُ من كمال الصورة، كان أقرب إلى الحقيقة. أما الهيولى أو العالم، فلا أول له في الزمن، وإنما سبقه الله، كما تسبق المقدمة النتيجة؛ فهو يجذبه إلى غايته. كذلك لا نهاية للعالم، إذ لو كان له نهاية، لكانت نهايته، صورة مجردة، وهي لا وجود لها في الخارج.

2- تعقيب

إن هذا العالم في سيره، من الهيولى إلى الصورة، يتحرك نحو غاية، وكل شيء فيه له غاية وله وظيفة يؤديها؛ ولا شيء في الوجود، يتحرك لا إلى غاية: فحركات العالم ليست حركات آلية منزوعة القصد ومتروكة للعفوية؛ كل الأشياء مسخرة لهدف ترعاه عناية إلهية. ولكن مع هذا كلّه، فإن لجميع الأشياء مهما انحط موقعُها في هذا العالم، وجودا ذاتيا، وغاية ذاتية، وهي موجودة لنفسها، لا لغيرها. والموجود الذي يعي غايته في عالم الأشياء، هو الإنسان وحده.

يعني هذا أن في حركة النشوء والارتقاء، تجذب "الصورةُ" العالَمَ إلى الرقي دائما، والهيولى تعوقُه وتؤخّره، وهي حركةٌ تقوم على جهد الصورة لمنح الهيولى صورةً. ولما كان للهيولى قوةُ المقاومة، لم تنجح الصورة دائما، بل تفشل أحيانا؛ وهذا هو السبب في أن الصورة، لا



توجد من غير هيولى، لأنها لا تستطيع أن تتغلب على مقاومة الهيولى؛ وهذا هو السبب أيضا، في وجود فلتات الطبيعة، وغرائب الخِلقة، كالإجهاض مثلا، والولادة غير الطبيعية.

إن هناك عالما حقيقيا واحدا، هو عالمنا الذي نعيش فيه. إنه غيرُ كامل، وإن كان في صورته الحاضرة على أتم ما يمكن أن يكون الآن، وهو أبدا، في تطوُّر صعودي نحو الكمال. وهو بمادته قديم، موجود منذ الأزل، لم يكن ثمة، زمن سابق له، ذلك لأننا لا نستطيع أن نبحث في هذا العالم، إلا إذا افترضنا، أن "المادة" كانت موجودة، منذ الأزل. وأن هناك في المادة نفسِها، "إمكانا" للتطور بالانتقال من صورة إلى صورة أرقى. يقول أرسطو: "إن كل خروج من القوة إلى الفعل، محتاج إلى محرك بالفعل"، فإذا كان لكل جسم بمفرده محرك، وجب أن يكون لهذا العالم بجملته، محرك أيضا. ولكن المحركين يختلفان: فحركة كل جسم منبعثة منه نفسه، فهي إذن، قاصرة عليه، دون غيره. أما المحرك الذي يحرك العالم كلَّه، فيجب أن يكون محرِّكا محضا، وفعلا مطلقا كلَّه، لأنه لو كان متصلا بمادة، لكان محرِّكاً بالقوة، ولكان بالتالي ناقصا. ولكن، بما أن هذا المحرك مفارِق للمادة، فهو صورة مطلقة، وبما أنه صورة مطلقة بريئة من المادة، فهو إذن، بريء من التكثُّر والتنوع. وهو يحرك العالم بعقله من غير أن يتحرك هو، أو يَجْهَدَ. إنه لا يتحرك، إذ ليس له خارجَ ذاتِه غايةٌ يتحرَّك إليها، بل هو الغاية ـــ القصوى المطلقة ـــ التي يتشوَّق كلُّ شيء إليها، ويتحرك نحوها، وهو ينجذب إلى الكمال، كما يتعلق كل عاشق بمعشوقه، ويسعى إلى الوصول إليه.

هكذا إذن، أصبحت أصول الأشياء في الفكر الفلسفي الأرسطي الراقي، عللا كامنة في الأشياء بعدما كانت أسبابا خارقة فوقها أو صورا مثالية قبلها.

III ـــ كيف ... نعيش مع الأشياء؟

بعد أن يصل الفكر إلى أوجه، ما عسى الإنسان أن يصنع به؟ إذا أردنا استثمار هذه المحاولات كلّها، في حياتنا العملية، كيف لنا أن نتصرف، أو ما عسانا أن نرى؟

يتضمن الجواب عن هذه الوضعية المشكلة العامة، جزأين:

أولا: الجزء الأول من الوضعية المشكلة العامة



إذا كان الإنسان يحركه عقل مدبِّر هو الله، في عالم يخضع لنظامه، فهل يستطيع الإنسان أن يكون حرا طليقا، يصنع ما يشاء؟ فأين يكمن فضله، بالقياس إلى الأشياء؟

ينطلق الرواقيون مع زينون (335-264 ق.م)[13] **ـــ أمام هذه الوضعية المشكلة ـــ** من هذا المبدأ الذي يتحكم في أشياء العالم الخارجي، وهو أن الله هو العقل المطلق، وإذا كان عاقلا، فالعالم مسيَّر بالعقل والحكمة؛ ويتفرع هذا المبدأ إلى قضيتين منطقيتين:

1- إن العالم سائر إلى غاية، وهو في سيره نحوها، لا ينحرف عن قوانين النظام والجمال والثبات؛

2- وأن العالم خاضع لقوانين ثابتة، يُسيِّره حتما، قانونُ العلة والمعلول؛ والإنسان فيه، متروع الحرية، لأنه لا يمكن أن يكون حرَّ الإرادة في عالم مجبر.

وفي مجال الأخلاق، يعتقدون أن الحكمة تدعو الإنسان إلى "العيش على وفاق مع الطبيعة"،لأن طبيعة الحياة الذهنية لديه، هي طبيعة عاقلة. وتكمن الفضيلة في السير حسب العقل، وهذا يقتضي محاربة الشهوات أو التشدد في مراقبتها؛ ومن هنا، يتعين التوجه إلى حياة التقشف والزهد. ومن الحوافز التي تبرر هذا النوعَ من الممارسات، أنه لا خير في الوجود إلا الفضيلة، ولا شر إلا الرذيلة، وما عداهما فشيء تافه، لا قيمة له؛ فالفقر، والمرض، والألم، والموت، ليست شرورا، والغنى، والصحة، واللذة، والحياة، ليست طيبات. والسعادة ا غة، إنما هي في الفضيلة؛ والفضيلة مؤسسة على شيئين: العقل والمعرفة، وهما أصل ا كمة. والإنسان يجب أن يكون فاضلا، لا للذة، ولكن لأنه الواجب. وليس هناك درجات للفضائل، ولا للرذائل، فكل الفضائل خير، ومتساوية في الخير، وكذلك الرذائل.

وفي مجال المعاملات، لم ير الرواقيون مبررا، للتفريق بين بني الإنسان في المعاملة، ما داموا ينتمون جميعا، إلى أصل واحد، ويسيرون إلى غاية واحدة، ويخضعون لقانون واحد، وهم أعضاء جسم واحد؛ فيجب بالضرورة، أن نعامل كل إنسان كائنا من كان، معاملة حسنة

---

[13] – ولقد اكتمل مذهبهم هذا، في عهد الرومان وبعده أيام الرومان مع ماركس أورليوس و شيشرون، وبقي حيا إلى ما بعد 200 م.



طيبة، لا نستثني من ذلك، العبيد؛ فهم كذلك جديرون منا، بالإحسان والعناية والتقدير. وهكذا، عرف الرواقيون كيف يستثمرون العبقرية الفلسفية اليونانية في مجال الأخلاق والحياة مع الناس؛ ويكفيهم فضلا، أنهم رقّوا الشعور بالواجب، ودعَوا إلى سموِّ النفس فوق سفالة الحياة.

ثانيا: الجزء الثاني من الوضعية المشكلة العامة

وإذا كان الإنسان جزءا من الطبيعة، يشعر بهيبتها، وبهيبة مدبِّرها ــ وهو نوع من الخوف ــ فكيف يبني سعادته، ويؤسس سكينته؟

أمام هذا الوضع المشكل، فكر أبيقور: (270-341 قبل الميلاد)، في طريقة عملية تحقق له أرقى الفضائل، وهي السعادة[14]. والغرض منها، إزالة المخاوف الخرافية التي تلاحق الإنسان، وتعكر سكينته وتنال من طمأنينته. وسبب هذه المخاوف، سلطان الذهنيات التي تسود حياته: عند ذكر قهر الآلهة، وما تَعِد به من عقاب، وذكر الموت. يقول أبيقور: إن الخوف من الآلهة، ومن العقاب على أعمالنا، ومن الموت، ومما بعدها، لَيَنْتابُنا في كل حين، ويملأ صدورنا. وهذا الخوف أكبر مُنغِّص لحياتنا، ومتلف لسعادتنا، فإذا ذهب الخوف، اتضحت السبل نحو الحياة الجميلة والهادئة، ولا وسيلة إلى إزالة هذا الخوف، إلا بدراسة الطبيعة، وفهمها، والأخذ بما أبدعته العبقرية اليونانية من تصورات، ومن ذلك، أن هذا العالم آلة ميكانيكية، محكوم بأسباب طبيعية، وليس فيه، كائنات فوق الطبيعة. والمرء في هذا العالم يتمتع بحريته في التفتيش عن سعادته، أينما كانت، وكيفما يريد. ووظيفة الفلسفة أن تُعِينه على التمتع بها. فلا محل للتدخل الإلهي في الظواهر الفيزيائية. فإذا كانت الآلهة موجودةً من غير شك، فإنه لا يَعنيها على الإطلاق، الانشغالُ بالعالم ولا بالناس. فلا يجب أن نخشاها، ولا نتضرع إليها، ولا نعبدها، لأنها تتجاهل أشياء العالم، ولا تستطيع التدخل.

---

[14]- يرى ديمقريطس ــ الأستاذ الروحي لأبيقور ــ أن السعادة محددة باللذة والألم. ويترتب على ذلك، أن يكون الغرض الرئيسي للحياة، هو قضاء اليوم، في أقصى بهجة، وأقل كدر؛ ولكن هذا مستحيل، ما دامت المتعة الحسية، والخير الخارجي، هما المادة الرئيسية للذة.



إن الأساس الأخلاقي الذي ينطلق منه الحكيم الأبيقوري والذي يُعينُه على اغتنام الحياة، هو اللذة؛ فهي وحدها غاية الإنسان، وهي وحدها الخير. والألم وحده، هو الشر الذي يجب أن نفر منه، ونتجنبه؛ ولكن ليس كل لذة خيرا، وليس كل ألم شرا، ويبقى علينا نحن، شأنُ تقدير قيمتهما. فالحدود بين اللذة والألم متداخلة، وكلما امتد أحدهما واتسع، تقلص الآخر وانكمش: إن العطشان مثلا، عندما يتناول الماء، فهو يقصد إشفاء الغليل، فينشرح، ويرتفع كل ألم وقلق. وهذا ما يسميه أبيقور باللذة المستقرة. ولكنه، لو واصل الشرب، فإن اللذة تأخذ في النقصان، في الوقت الذي يأخذ فيه الألم في الزيادة إلى حد الانزعاج المؤلم. واللذة بمعناها الأوسع، لم يَقصُرها أبيقور، على اللذة الجسمية، بل تشمل أيضا، وبوجه أخص، اللذة العقلية، لأنها أكبرُ قيمة من اللذة الجسمية، ولأن الجسم لا يحس إلا باللذة الحاضرة، في حين أن العقل في مقدرته أن يتلذذ باسترجاع لذة ماضية، وبأمل الحصول على لذة مستقبلية. وخير لذة يتطلبها الإنسان، هدوء البال، وطمأنينة النفس[15]. ومن أهم اللذائذ العقلية المفضلة، لذة الصداقة. وأبرز حكمة تلخص الفلسفة الأبيقورية، هي أن الفرار من الألم خير من السعي إلى تحصيل اللذة. ومن وسائل تجسيد هذه الحكمة، ضبط النفس والاعتدال في استعمال اللذائذ، والتمييز الحكيم بين القيم.

خاتمة: حل المشكلة

هكذا إذن، لم يكتف الفكر اليوناني في تفسيره للأشياء بالانتقال من مرحلة لاهوتية، إلى مرحلة العقل الفلسفي، بل تحوّل أيضا، من هذا التفسير للأشياء إلى حكمة التعامل معها، حيث يمارس الاستقامة والسعادة. لقد كان اليونانيون يعتقدون في أول أمرهم، ومدة قرون، أن العالم تحكمه قُوًى خارقة مستقلة عنه؛ وما أن تحررت عقولهم من سلطة هذه الذهنية السحرية، حتى فتحوا أبواب التفلسف الراقي، وهو الأمر الذي مكنهم من التأمل في الأشياء

---

[15] – فاللذة الثابتة شأنها إقصاء كل ألم، لأنها تحقق ما يسمى بالأطاركسيا (Ataraxie)، وهي حالة ينعدم فيها كل اضطراب. ولكن بهذه الطريقة، سيجد الحكيم الأبيقوري نفسه، في حالة من الزهد الرواقي، دون تذوق ما يترتب عن ذلك، من حالات صوفية.



ـــ في ظاهرها وباطنها ـــ وما تكتنفه من حقائق في ذاتها. وما أن أدرك هذا التفلسف أوجهُ، حتى كان بعضُهم ـــ من اليونانيين ومن غيرهم ـــ قد اتخذ منه، النور الذي به يهتدي وبه ينظم حياته. وبهذا، يكون النظر الفلسفي، قد ساعده على التعايش مع مختلف الأشياء في أحضان عالم منسجم وجميل.

(6) المشكلة الثانية

[تاريخ الفلسفة الإسلامية]

كيف قُدّر للفكر الإسلامي ــ القائمِ على الإيمان بعقيدة التوحيد ــ إنتاجُ فلسفة قائمة على العقل، وتحقيق التقارب بين هذا الإيمان، وهذا العقل، في شكل توفيقي وتكاملي بينهما؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I ــ ماذا عن الفلسفة الإسلامية كمصطلح أو كفكر ديني، أمام التراث الفلسفي اليوناني العالمي، وجهود العرب في التعريف به؟

أولا: منهل هذه الفلسفة، تشترك فيه العبقريات الثلاث: العبقرية الإسلامية، والعبقرية اليونانية، وعبقرية لغة العرب

ثانيا: من مظاهر الفلسفة الإسلامية، علم الكلام

II ــ وماذا عن خصوصيات القضايا الفكرية التي يثيرها المفكرون الإسلاميون؟

أولا: قضية التوفيق بين الدين والفلسفة من حيث المحتوى

ثانيا: قضية التوفيق بين الدين والفلسفة من حيث المبادئ

III ــ وماذا عن فرص التكامل بين الدين والتفكير الفلسفي؟

أولا: مدى إمكانية وجود هذه الفرص من حيث الغاية

ثانيا: مدى إمكانية وجود هذه الفرص من حيث المنهج

خاتمة: حل المشكلة

مقدمة: طرح المشكلة

إن القضية التي تواجهنا في هذا النوع من الموضوعات، هي: هل لمفكري الإسلام فلسفة على شاكلة اليونان؟ وإنْ كانت لديهم فلسفة، فما هي خصائصها؟ فهل هي إسلامية ولماذا؟ هل هي عربية ولماذا؟ وفي أيٍّ مجال تتجلى؟ ثم ما طبيعة العلاقة بين الدين كعقيدة والفلسفة كعقل؟ للرد على هذه التساؤلات، ارتأينا أن نجملها في هذه الاستفهامات الثلاثة الكبرى:

I- ماذا عن الفلسفة الإسلامية كمصطلح أو كفكر ديني، أمام التراث الفلسفي اليوناني العالمي، وجهود العرب في التعريف به؟

أولا: الوضعية المشكلة الأولى:

منهل هذه الفلسفة، تشترك فيه العبقريات الثلاث: العبقرية الإسلامية، والعبقرية اليونانية، وعبقرية لغة العرب. لننظر في الوضعية المشكلة التالية:

ألا يوحي لنا الحديثُ عن الفلسفة الإسلامية، بأن للمسلمين تفكيرا فلسفيا على نمط اليونان من جهة، فضلا عما يتميزون به من دين — هو دين الإسلام — من جهة أخرى؟ ألا يمكن اعتبار هذا التفكير لديهم، إنتاجا جزؤه يوناني، وجزؤه الآخر إسلامي؟ وإذا قلنا عن جزئه الثاني بأنه إسلامي، أفلا يدفعنا هذا القول، إلى إدخال عنصر آخر يشارك في تركيبه، وهو اللغة العربية التي أُنزل بها القرآن العظيم، ونطق بها رسولُنا الكريم؟

1- العبقرية الإسلامية، لأنّ منهلها الدين الإسلامي

إن مصطلح "الفلسفة الإسلامية" يوحي من الناحية اللغوية ولأول وهلة، بالترادف مع "الفلسفة الدينية"، وأساسها عقيدة التوحيد؛ ويوحي أيضا، بارتباطه المباشر، ليس فقط بالإسلام كدين، وإنما وبوجه أخص، بما أنتجه وينتجه أهل الإسلام من ثقافة وحضارة، وما يؤمنون به، من قيم سامية وما يجودون به من إبداعات في الفكر ومجالاته الإنسانية المتعددة. وكأن الفلسفة الإسلامية نابعة كلُّها من صميم الروح الدينية لديهم، خصوصا إذا نحن تأملنا

في هذا السياق، قولَ الله عز وجل في القرآن الكريم، في سورة الأنعام: "مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ"[1]، وفي سورة النحل: "وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الكِتَابَ، تِبْيَانًا لِكلِّ شَيْءٍ"[2].

إلا أن المقصود بمصطلح "الفلسفة الإسلامية" لدى الفلاسفة، لا يعني ما مهر فيه، المسلمون في علوم الدين من قراءات، وتفسير، وفقه، وحديث، على الرغم بما مَارَسُوه في هذا المجال، من اجتهاد ونظر عقليٍّ؛ وإنما يعني التأملَ في الخلق والخالق، ومظاهرِ الوجود والحياة، والمصير والإنسان. ويعني أيضا، وبوجه أخص، التوفيق بين متطلبات الوحي ومتطلبات العقل، وما يقتضيه ذلك من اجتهاد وتدبُّر ودفاع عن العقيدة بالحجة والبرهان. وبتعبير أشمل، إن الفلسفة الإسلامية تدلّ على منظومة متكاملة، تنطوي على ألوان متعددة ومتنوعة من الإنتاج الفكري، تعكس بحقٍّ، اهتمامَ أسلافنا بالعقيدة الدينية، وكذا بمعرفة الكون والطبيعة والنفس البشرية والحياة الاجتماعية، وبالجملة، بكل أبعاد الإنسان الروحية والحضارية.

2- العبقرية اليونانية لأنها تقيم التفكير على العقل

إن الفلسفة الإسلامية، لم يعش أبناؤها منعزلين عمَّا كان يجري من أحداث، في الحضارات الأخرى، ولم يشعروا لحظة واحدة، بأن ما كان يبدعه الآخرون، من قيم وإنتاجات، لم يُثِرْ فضولهم واهتمامهم وإعجابهم؛ ولقد شاء القدر، أن تعلقوا بوجه أخص، بفلسفة اليونان، كما عبر عنها الحكيمان، أفلاطون وتلميذه أرسطو، وغيرهما كثير.[3] ونكتشف مظاهر هذا التعلُّق، من خلال ما ألفه بعضهم، من شروح وإبداعات أمثال الكندي، والفارابي، وابن سينا، و"إخوان الصفا"، في المشرق الإسلامي، وابن طفيل، وابن باجة، وابن رشد في مغربه. نقول الشروح، لأنه كان لا بد من فهم التراث اليوناني وشرحه، ولقد برع في ذلك، ابن

---

[1] ـــ الأنعام، 38.

[2] ـــ النحل، 89.

[3] ـــ بدأت حركة الترجمة عن اليونانية والسريانية أواخر العهد الأموي، وبلغت ذروتها أيام المأمون في العهد العباسي إثر تأسيس بيت الحكمة عام 813م، وتشكيل لجنة من المترجمين اشتهر منهم: حنين بن إسحق، ويحي بن البطريق، وقسطا بن لوقا، وثابت بن قرة، وأبو البشر متى.



سينا وابن رشد في شرحيهما لأرسطو؛ وأبدع غيرُهما في الجمع بين أفلاطون وأرسطو، وغيرِهما أمثالُ الفارابي وإخوان الصفا وابن باجة وابن طفيل.

والمسألة الرئيسية التي حركت فكر فلاسفة الإسلام آماداً طويلة، هي دائما، التوفيق بين القلب والعقل، بين الوحي والفلسفة، بين الشريعة والحكمة؛ وهي مسألة يُتوّجها ابن رشد بتأليفه لكتابه المشهور "فصل المقال في: ما بين الحكمة والشريعة من اتصال". والقارئ لهذا الكتاب، لا يفوته أن يسجل، التلاقح بين التفكير العقلاني اليوناني والعقيدة الإسلامية، وهو تلاقح أثمرَ نتيجة ما مرّ به علماء الكلام من جدال ومناظرات.

3- عبقرية اللغة العربية،لأنّها لسان القرآن الكريم

وتحت هذا العنوان، يمكن تسجيل فرضيتين اثنتين: إحداهما ترجع الأمر إلى العرب، لأنهم أهل اللغة العربية وأصلها؛ وأما الثانية، فترجعه إلى اللغة العربية ذاتها، وغزارة التأليف بها.

يذهب بعضهم إلى أن لفظ العربي أو العربية، يرتبط بالأصل العرقي على أساس النسبة إلى السلالة العربية. ولقد تعزز هذا المذهب، بظهور فكرة القومية العربية في أواخر القرن الماضي.

فهي تؤدّي مهامَّ تنويرية رائدة؛ فتساهم في توسيع آفاق المسلمين العقلية، بما تُهيّـئه من أرضية ملائمة للجدل الفكري، فيتنافس المتكلمون في امتلاك ناصيتها، ويعُرف من بينهم النحاة والمتضلعون في اللغة، فتنصاع لهم ألفاظها، وتدين لهم قواعدها، ممّا يجعل مناظراتُهم العقلية، تتميز بالسلاسة والمرونة والحيوية، وتقوم على المنطق والقدرة على الإقناع. ويتّخذها النقلة والمترجمون، ومن بعدهم العلماءُ والفلاسفة، وعاءً يصبُّون فيه، عصارة اطلاعاتهم على الثقافات الأجنبية التي تُبلور وجهاً من وجوه الإبداع الحضاري للمسلمين.

كما أن لغة القرآن، تحمل بين ثناياها، تصانيف الفقهاء والعلماء والفلاسفة في معظمها[4]، وتساهم — بحق — في توحيد لسان حال المسلمين، على تنوع أعراقهم، وثقافاتهم الأصلية،

---

[4]— لا نكاد نستثني من ذلك إلا بعض التصانيف المتأخرة للفلاسفة والمتصوفة كالشيرازي وجلال الدين الرومي، والتي كتبت بالفارسية، وهي قليلة جدا.



وتُقدِّم خدمات جليلة للعقيدة الإسلامية، بما تُيسِّره من إمكانية، لحفظ سور القرآن العظيم، والأحاديث النبوية الشريفة، فضلا عن علوم الدين والتاريخ الإسلامي.

هكذا، نخلص إلى أن الفلسفة الإسلامية، تحمل في طياتها روحاً عربية، لا من حيث مهارة العرب التاريخية في حمل لواء الفكر التنويري والعقلاني فحسب، بل ـــ وهو الأهم ـــ لما تميَّز به أيضا، لغتُهم كوسيلة تعبيرية حاملة لثقافةٍ وحضارة جديدتين تتَّسمان بطابَع العالميةٍ.

ثانيا: الوضعية المشكلة الثانية: من مظاهر الفلسفة الإسلامية، علم الكلام

فيما يتعلق بخصائص الفكر الفلسفي الإسلامي، نجد إنتاجات إسلامية، تصنف في علـــم الكلام، وأخرى تصنف في الفلسفة؛ فهل يعني هذا، أن علم الكلام تفكير أصيل، يختلف عن الفلسفة؟ وإذا كان لا بد من أن تكون بينهما علاقة، فما طبيعة هذه العلاقة؟

1– أصالة هذا العلم

تحت هذا العنوان، يجب أن ننبه بأن علماء الكلام، أصناف أشهرُهم، المعتزلة والأشاعرة والمرجئة والشيعة. وتفرض علينا، الإشارة الواضحة إلى علماء الكلام في هذا المقام، تسمية الفرقة الكلامية باسمها، درءا لكل لبس وغموض.

لنتأمل فحوى المناظرة الشهيرة التي اعتُبرت نتيجتُها، سببا مباشرا في انفصال الأشعري (ت. 935م) عن فرقة المعتزلة؛ يسأل الأشعري ـــ و هو صاحب الفرقة التي تعرف باسمه ـــ أستاذه المعتزلي، أبا علي الجبائي (ت. 917 م.):

– س: "ما حالُ ثلاثة إخوة في الحياة الآخرة، مات أحدهم على الإيمان، والثاني على الفسق، والثالث قبل بلوغ سن الرشد ؟

– ج: الصالح في الدرجات (أي النعيم)، والفاسق في الدركات (أي الجحيم)؛ أما الثالث، ففي منزلة بين المنزلتين؛

– س: فلو أراد الأخ الثالث، أن يلحق بأخيه الأول في النعيم، فماذا يقال له؟

– ج: لا يُؤذَن له، لأن الأخ الأول، لحق بالنعيم بسبب طاعاته؛



– س: فإذا اعترض الأخ الثالث، بقوله للباري [أي الله الخالق]: لو أبقيتَني، لاخترت حياة البرّ والتقوى، فاستَحْقَقتُ النعيم، فبماذا يجيب الباري؟

– ج: يجيب الباري: كنتُ أعلم أنك لو بقيت، فراعيتَ مصلحتك، وكفيتُك عذابَ الجحيم المقيم؛

– س: فلو نادى الأخ الثاني: لقد علمتَ حالي يا ربِّ، فلمَ لمْ تُراعِ مصلحتي أيضا؟ لِمَ لَمْ تُمِتْنِي، وأنا صغير؟"[5] انتهت المناظرة.

من خلال هذه المناظرة، تبرز ملامح الجدال الفلسفي، حول مسألة العدل الإلهي، ومراعاة الأصلح، وقضاء الله وقدره. وهي ملامح تحمل في ثناياها، تحكيما واضحا للعقل من حيث مقابلةُ الصورة البرهانية، بصورة برهانية أخرى تناقضها، ومن حيث توظيفُ الاستدلال المنطقي، بما ينطوي عليه، من نقد واعتراض وتحليل وتركيب؛ وهذه كلُّها، تُفضي إلى القول، بأن علم الكلام، لا يعدّ علما عقائديا خالصا، بل يمثل فكرا إسلاميا أصيلا، قبل الاحتكاك الفعلي بالفلسفة اليونانية؛ وبذلك، فهو مع علم أصول الفقه، بمثابة الواجهة الإبداعية التي لم يُسبَقِ المسلمون إليها ، بفعل عوامل داخلية في الأساس، سواءٌ تعلقت بتفسير المحكم والمتشابه من الآيات القرآنية، أو بمحاولة تبريرِ وفهم طبيعة الحكم السياسي، بعد مقتل عليٍّ بن أبي طالب.

هذا، ولا يجب أن يغيب عنا، بأن المتجادلَيْن ينطلقان من مسلمات إيمانية، لا يمكن في علم الكلام ــ بخلاف الفلسفة[6] ــ أن تكون موضع جدال أو برهنة مثل: وجود الله، والنعيم، والجحيم، والطاعة، والمعصية. وبذلك، يمكن القول، بأن هذا العلم هو علم عقلي، يأخذ بمقدمات (عقائدية)، لا يحيد عنها أبدا.[7]

---

[5] ــ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص، 378؛ (نقلا، وبتصرف عن ماجد فخري، مختصر تاريخ الفلسفة العربية، ص، 94).

[6] – بالمفهوم اليوناني الطليق.

[7] ــ وهذا ما التزمتْ به كل الفرق الكلامية تقريبا، بدءا من الجبرية، إلى المعتزلة والأشاعرة، فضلا عن متكلمي الشيعة والخوارج.



2- خصائصه بالقياس إلى الفلسفة [أي الفلسفة اليونانية و الفلسفة الإسلامية]

لنفترض أن رجلا متهوِّرا، يَثِب إلى داخل حافلة مزدحمة بمن فيها، وهي في حالة سير؛ وبعد أن يسترجع أنفاسه، تدور بينه (ر) وبين قاطع التذاكر (ق)، المحاورة التالية:

- ق: ما هذه العجلة يا أخي؟ لقد عرَّضتَ نفسك للخطر؛ أما كان الأجدر بك، انتظارُ حافلة أخرى؟

- ر: ما حدث إلاّ الخيرُ، والحمد لله!

- ق: أيُّ خير هذا؟ ألا تخشى أن تسقط تحت عجلاتها، فتموت؟

- ر: (مبتسما) لا أخشى الموت، لأنه لا مفرّ منه، ولأن العمر مقدّر في الأزل، بل لو كنتُ في بيتي، وكان مكتوبا عليّ أن أموت تحت عجلات حافلة، لبَرُزتُ من مضجعي؛

- ق: وما أدراك، أن عمرك مقدر في الأزل؟

- ر: حسنا، سأثبت لك ذلك؛ فلو كان الحذر يجدي، لما أصاب الحذِرَ مكروهٌ، ولو كانت المخاطر تؤذي دائما، لما نجا منها ناجٍ. ولذلك، فإن الكثيرين ينجون من الموت بأعجوبة، والآخرين يلاقون حتفهم، بأهون سبب؛

- ق: ولكني أرى أيضا، أن من يلقي بيده إلى التَّهلُكة، يكون كمن سعى إلى حتفه بنفسه؛

- ر: نعم، إنه يموت، لأن أجله قد حان، ولولا ذلك، لما أسرع في طلبه؛

- ق: هذا كلام لا يقبله العقل، لأنك تستطيع أن تُودِي بحياتك، متى أردت؛

- ر: كلا، لا أستطيع أن أموت متى أريد، وكم من شخص حاول الانتحار، فلم يقدر؛

- ق: هذا عين الجنون!

- ر: بل هذا عين العقل![8] انتهت المحاورة بين الراكب وقاطع التذاكر.

يتبين لنا من خلال هذه المحاورة — التي لم تنته إلى نتيجة حاسمة — إلى القول بأن لكل واحد منهما، فلسفته في الحياة، الواحد بمعزل عن إيمانه الديني، والآخر في صحبة اعتقاده

---

[8] — بتصرف عن محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص، (32-33).



الديني، يتناظران تناظرا عقلانيا حيث الحجةُ تقرع الحجة. وإذا تعمقنا أكثر، في نتائج المقابلة بين المناظرة الأولى، والمناظرة الثانية، برزت أمامنا بوضوح، الحدودُ الفاصلة بين علم الكلام والفلسفة،[9] وهي تتبلور في ما يلي:

أ- علم الكلام يتناول قضايا عقلية، ويطرحها داخل إطار عقائدي، فيما تتناولها الفلسفة، وتطرحها طرحا حرا، لا يخضع لأية سلطة؛

ب- يستعمل علم الكلام العقل، لخدمة الشرع؛ فالشرع أولا، والعقل ثانيا؛ على أن هذا، لا يعني أن منهجية البرهنة واحدة، لدى الأشاعرة والمعتزلة، على الرغم من انطلاق كل طرف، من الإيمان بعقيدة التوحيد.[10]

ج- يرمي علم الكلام ــ من خلال المناظرة والجدال ــ إلى الدفاع عن العقيدة، في وجه المشكِّكين، في حين أن الفلسفة تسعى إلى إدراك الحقيقة المطلقة، من غير احتكام لسلطة غير سلطة العقل.

ولكن، ماذا نقول عن فلاسفة إسلاميين؟ أليست صفة "إسلاميين"، من شأنها، أن تضفي على هؤلاء، لباس علماء الكلام، ما داموا يعتقدون بأن الله موجود، وبأنه واحد لا شريك له؟ أليس الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ولِمَ لا، محيي الدين بن عربي المتصوف، فلاسفةً من هذا القبيل؟ إن الاختصار يدفعنا إلى القول، بأن الاعتقاد الديني، لا يمنع صاحبه، من أن يرتقي إلى مستوى أرسطو مثلا، أو ماركس أو سارتر في عمق التفكير وسلامة الاستدلال العقلاني إن لم نقل، يتجاوزهم.

2- موقع علم الكلام من الفكر الفلسفي

وعلى ضوء هذا الاستنتاج، يمكن القولُ بإن الفلسفة الإسلامية ثلاثة أصناف متكاملة: علم الكلام ــ الذي "هو إعمال الفكر فيما يوصل العبد إلى العلم بمعبوده عن طريق البراهين

---

9 – نأخذها بمعنى مجرد تفكير فلسفي.

10 – فإذا كان كثير من الأشاعرة ينطلقون من حجج نقلية و يدعمونها بحجج عقلية، فإن المعتزلة يبدؤون بالعقل و يُثَنُّون بالنقل.



القاطعة، والأدلة الساطعة"[11]، ــ والفلسفة المتشبعة بالإسلام ــ وهي النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ــ وثالث صنف يجمع تارة، بين الآخذين بالكلام وبالفلسفة معا، وبالكلام والتصوف معا، تارة أخرى ــ أمثال الغزالي ــ أو بالتصوف الفلسفي، أمثال ابن عربي.

وباختصار، إن الإبداع الفلسفي ــ إن هو عاد إلى العبقرية ــ فإنه لا ينفلت من أسباب موضوعية تحكمه، وهي أسباب لا علاقة لها بالسُّلالة؛ لأنه متى هيأت الظروف لقوم ما، أن يتصل بأقوام أخرى تجاوره، فإنه لا يملك إلا أن يتأثر بها، ويؤثر فيها. لقد قام القرآن الكريم، بالرد على المشركين والدهريين والمجوس وأهل الكتاب؛ وكان حَرِيًّا أن يتأمله المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون، ومن نحا نحوهم، ليستخلصوا منه، أصول الفلسفة الإسلامية في غضاضتها. على أن هذه العملية في الاستخلاص، ما كانت لتُثمرَ، لولا استعداداتٌ فكرية وفلسفية مهيأة. وأخيرا، إنه لمن التسرع في الحكم، القولُ بأن الفلسفة عند المسلمين، مستمَدَّة كلُّها، من القرآن أو إنها كلُّها، منقولة من الثقافات القديمة المجاورة للعرب. إنها إبداع فكري، يطرح قضايا إنسانية وعالمية، بروح إسلامية.

II- وماذا عن خصوصيات القضايا الفكرية التي يثيرها المفكرون الإسلاميون؟ الاستفهام الكبير الثاني

أمام هذا الاستفهام الكبير الثاني، وضعيتان مشكلتان:

أولا:الوضعية المشكلة الأولى: قضية التوفيق بين الدين والفلسفة من حيث المحتوى:

إن التوفيق بين الدين والفلسفة، لم يكن لدى المسلمين، بالأمر اليسير في مطلع بناء حضارتهم، نظرا إلى اختلاف مصدر كل واحد منهما، وما يترتب عن ذلك، من طبيعة المسائل التي تعترض سبيل كليهما، و المبادئ التي تناسبها.

1- ليس في القرآن والسنة فلسفة، ولكن، فيهما توجهات، تدعو إلى التفلسف

---

[11] - يقول السنوسي:"إن موضوع علم التوحيد [أي علم الكلام] هو ماهيات الممكنات، من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها، و صفاته و أفعاله" (ع. الوسطى، ص:53).



لنقرأ بتمعن، ما جاء في القرآن والسنة، ونتساءل:

أ- قال تعالى:" إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ."[12]

ب- وقال(ص):" الحِكْمَةُ ضَالَّةُ المؤمن، فحيث وَجَدها، فهو أحقُّ بها."[13]

هل يحمل القرآن الكريم والسنة النبوية، وهما المصدران الرئيسيان للعقيدة والتشريع الإسلامي، في طيَّاتهما، فلسفةً بالمعنى اليوناني؟ وهل الإشارة إلى العقل في الآية، والحكمةِ في الحديث، كافية للقول بوجود أرضية، للتوفيق بين هذه العقيدة والفلسفة؟

إن الإسلام يدعو العبد إلى الإيمان بوجوده وبوحدانيته، ويحثُّه على تقدير ما خَلَق الله في الكون من ظواهر؛ وكأنه يقول له، آمنْ واعتقدْ، ثم انظرْ واعتبرْ. وهذه الدعوة إن لم تكن خطابا فلسفيا، فهي تفيد على الأقل، استعمال العقل لمن يقوى عليه، والغرض من ذلك كله، تعزيزُ الإيمان، وتكريسه. والسنة النبوية تؤكد هذا المسعى، في تقريب الحكمة إلى العقيدة، واعتبارها حقًّا لأهلها. إن ما تشير إليه هذه النصوص النقلية، ليست بعيدة في توجهاتها عن التأمل العقلي الصرف، ولكنه، تأمل ملتزم برسالة اكتشاف الآيات الربانية، وتأمل يُكسب العبدَ الحكمةَ، والنظر الثاقب. وليس بالغـريب، أن يكون هذا الإيمان المطعَّم بالعقل أو "المعقلن"،[14] مَناطَ التكليف والتكريم في القرآن الكريم.

2- موقع الرأي بين الضرورة والاصطدام

---

[12] ـــ البقرة، 164.

[13] ـــ رواه الترمذي من حديث أبي هريرة، ورواه غيره بمعناه مع اختلاف في اللفظ.

[14] ـــ ذكر العقل بلفظه الصريح في القرآن تسعا وأربعين مرة، وبرديفيه"الحكمة" تسع عشرة مرة، و"اللب" ست عشرة مرة، وذكرت بعض من وظائفه كـ"التدبر" و"الاعتبار" في مواضع كثيرة.(انظر محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، ص، 148.)



إن استعمال الرأي في الإسلام، ليس أمرا متروكا للفوضى، لأنه قد يتحوّل إلى هوًى من الأهواء، فيخلو الجوُّ فيه، إلى الغرائز والنّزوات، ويتسبب في الفتَن، ما دام الأمر مفتوحا، على تجاهل المقاصد البعيدة للشريعة والمصالح العليا للعباد. ولهذا، يكاد يتفق علماء الإسلام، على أن استعمال العقل، إن وقع حظْرُه ـــ كليا أو جزئيا ـــ فلأنه يخوض في موضوعات، لم يعد الكلام فيها نافعا، وخاصة إذا تعلق الأمر، بالعقائد الثابتة المفصولُ فيها توفيقيا، وبالشطحات الفارغة التي ثبت ضرَرُها.

لا شك في أن مقام العقل في النظر والتأمل، مقامٌ يقدسه الله ورسوله، لأنه موضع تكريم ومعيار تكليف.؛ وما الاجتهاد في حقيقة أمره، سوى مظهرٍ من مظاهر هذا التقدير، وخاصة إذا مورس في مجالٍ، تتساوق فيه الشريعة والحكمة.

ثانيا: الوضعية المشكلة الثانية: قضية التوفيق بين الدين والفلسفة من حيث المبادئ:

نجد في الفلسفة الإسلامية محاولات متواصلة للتقريب بين المبادىء العقائدية والتأمل الفلسفي، وذلك لاشتراكهما في الدوافع الفكرية، والتشريعية، والضرورات الحضارية.

1– التأمل في مبدأ عقيدة التوحيد

نص القرآن دون التباس، على وحدانية الله في آيات محكمات لا تقبل التأويل، وهو مـــا يدل عليه قوله تعالى:" لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا، فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ العَــرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ"،[15] وقولُه:" وَمَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَد وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَه، إذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَه بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا تَصِفُونَ"[16]، وقولُه:" قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَـــا تَقُولُونَ إذًا لابْتَغَوْا إِلَى ذِي العَرْشِ سَبِيلا"،[17] إلى جانب معتقدات أخرى كاتّصافه بــصفات الكمال، من علم وحياة وقدرة وإرادة وكلام وسمع وبصر، وتنْزيهه عن كل نقص، وصدقية التدبير والخلق والعدل وإرسال الرسل والبعث.

---

[15] ـــ الأنبياء، 22.

[16] ـــ المؤمنون، 91.

[17] ـــ الإسراء، 42.



ومع ذلك، فكيفية هذه المعتقدات ومضمونُها النظري لم ينصّ عليهما تفصيلا؛ لهذا وجب التأويل الذي لا بد من أن يُفهَم على حقيقته. ونعني بالتأويل، كما يقول ابن رشد" إخراج اللفظ عن الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز بتسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك".[18]

أما الخط الفاصل بين ما يمكن تأويله من الآيات وما لا يمكن، فترسمه قضيةُ الإجماع من عدمه، أو تعارضُ بعض الآيات مع البعض الآخر، أو تعارضُها مع العقل والكشف؛ وهو ما يعلل ظهورَ أربع فئات مارست التأويل كضرورة اجتهادية: الفقهاء، وعلماء الكلام، والفلاسفة، ورجال الصوفية. وعدا هذه الحالات، لا يُقِرُّ الإسلام، كما يوضح ابن رشد، وضعَ معتقدات جديدة ، ولا نقضَ المعتقدات الصريحة لكل من يضطلع بالتأويل والاجتهاد.

2- التأمل في الغيبيات

وهذا لا يعني أن أهل الفكر في الإسلام كانوا متفقين على استعمال العقل في كل المحالات. فلقد صرح أبو حامد الغزالي بقصوره وبيَّن حدود دائرته؛[19] وصنف ابن خلدون أمور العقيدة والغيبيات، كـ"الآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية"، في نطاقٍ فوق نطاقه.[20] ومن استعمل منهم العقل، تكلم في الغيبيات والعقائد من صراط وجنة ونار وملائكة ما عدا مشكلة وجود الله التي لم يخض فيها منهم إلا القليل. إن طروحات الخوض فيها، تختلف من هذا إلى ذاك. فلقد اختلف علماء الكلام والفلاسفة في منهجية طرح قضية الوجود الإلهي. وكانت أولى صفة لله في نظر المتكلمين والطبيعيين يؤسسون عليها فلسفتهم في الله هي "أنه صانع حكيم". أما فلاسفة المنطق، فالأساس عندهم "أنه الموجود الواجب الوجود". ففي الفلسفة الإسلامية مثلا، كان الطرح للقضية ينطلق من النظر في آثار الله، كما

---

[18] ـــ ابن رشد، فصل المقال، ص9.

[19] – ارجع مثلا، إلى الإنتاج الفلسفي المقرر: المنقذ من الضلال.

[20] – وفي المقدمة لابن خلدون، فصول مهمة يمكن الرجوع إليها (الفصول: من 4 إلى 21) وبوجه أخص الفصل10 الخاص بعلم الكلام.



هو عند الكندي، ويصل مع الفارابي إلى النظر في الله نفسه. ومعظم المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة، تكلموا في مخلوقات الله وأفعاله أولا، ثم نظروا في ذاته أخيرا. ومن الأشاعرة القلائل الذين خاضوا في القضية عالم التوحيد ابن يوسف السنوسي؛ إن إثبات الشرع عنده، يتوقف على إثبات وجوده تعالى، وإثبات وجوده تعالى يتحقق بالبرهان العقلي.[21] ومن خصائص برهانه أن كل موجود، فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود، وليس ثمة سوى هذين الضربين من الوجود. ولما كان في هذا المنطق، كل ممكن لا بد من أن تتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود لا علة لوجوده، وله الكمال بذاته.[22] وفي مسائل الربوبية، وجواز الرؤية ومعرفة الرسل وحقيقة الملائكة، يدعو عالمنا إلى التأويل؛ والمقصود بالتأويل عنده، هو الهروب من عفوية النَزوات ومنطق الأهواء والارتقاء بالفكرة إلى ما يؤيدها من حجج برهانية. ويرى أنه من أسباب البدعة وأصولها، الأخذ ــ في أصول العقائد ــ بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل، ومن غير تمييز فاصل بين ما يستحيل منها، وما لا يستحيل.[23] ومَن بقي على الظاهر عند ثبوت التأويل، سلك طريقه إلى الكفر. يقول السنوسي: "لا يجب أن نتمسك بمجرد ظواهر الكتاب والسنة، لأن ذلك من أسباب الكفر".[24] ويلخص قاعدته الأساسية في قوله: "إنْ كان للكلام تأويل واحد، تعيَّن الحمل عليه، وإلا وجب التفويض مع التنْزيه".[25]

III- وماذا عن فُرص التكامل بين الدين والتفكير الفلسفي؟

أولا: مدى إمكانية وجود هذه الفرص من حيث الغاية:

---

21 – السنوسي، شرح العقيدة الوسطى، ص، 45.

22 – جمال الدين بوقلي حسن، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع، ص، 527.

23 – جمال الدين بوقلي حسن، ن.م. ص، (613-614، 661).

24 – السنوسي، شرح صغرى الصغرى، ص، 31.

25 – السنوسي، ن.م.، فصل معرفة الرسل والملائكة.

إن محاولات الجمع، بين الإسلام ــ كتشريع ونظام مجتمع ومنهج حياة ــ والفلسفة اليونانية ــ كنسق فكري، يؤمن بالمنطق العقلي، بحثا عن الحقيقة لذاتها، ومحاربةً للجهل بمنأى عن أية سلطة دينية أو مادية ــ تبقى متواصلة بدافع من التحدي، والحاجة إلى التفاعل والانفتاح الحضاري.

1– بين عقلنة الدين ودينة العقل

أ– يرى إخوان الصفا[26] بأن الفلسفة فوق الشريعة، وأن الفضائل الفلسفية فوق الفضائل الشرعية، وأن الخلود السعيد للفلاسفة وحدهم، وأن السعادة عقلية، بل لا سبيل إلى تطهير الشريعة التي "دُنّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات [...] إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية؛ [فإذا] انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة، حصل الكمال"[27]، وبما أن الفلسفة قائمة على العقل، فإنه لا حُكم إلا له، وبذلك تتم عقلنة الدين.[28]

إن ظاهر هذه العقلنة، هو بيان أن الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية، لا تتعارضان في شيء، بل، للأولى أن تتأسس على الثانية؛ فهي أميل إلى التفكير العقلي منها، إلى التقليد وقبول الرواية، وهو تعبير عن ضرب من التسامح الديني، وسعة الأفق، وعن ضرب من التفتح والعالمية. ولعل هذا السبيل الذي يتجه من العقل إلى الوحي، لا يفسره تقديس العقل، بقدر ما يبرره الحرص على تغيير النظام السياسي، المسيطِر على العالم الإسلامي يومئذ؛ ولهذا، فالاتجاه من الدين إلى العقل، الذي تأسست عليه حياة الناس السياسية، لا يقوّضه إلا الاتجاه المعاكس. وهذا يعني أن الفلسفة الإسلامية في هذا السياق، ليست غايتُها، خدمة الدين وحدها؛ فهي تسعى أيضا، إلى تأسيس أو تأييد سلطان الأنظمة السياسية التي تؤمن بهذا

---

[26] ــ تضاربت الأقوال بشأن الطابع السري الذي قامت عليه جمعيتهم بالبصرة في القرن التاسع للميلاد. ومن المعروف أنهم فلاسفة باطنيون، اشتهروا بتآخيهم وتضامنهم في السراء والضراء، وبتفتحهم على كل ثقافات عصرهم، وهو ما تعكسه رسائلهم الموسوعية.

[27] ــ نقلا عن حنا الفاخوري، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص، (165-166).

[28] – ارجع إلى كتاب "نصوص فلسفية مختارة"، النص رقم: 22؛ والنص رقم: 23.



التصور. أما الاتجاه الذي يسير من الدين إلى العقل، إن هو وقف للتصدي لهذا التصور العقلاني للوحي، فقد يمهد الطريق، إلى التصوف في مختلف مدارسه المغالية في نبذ العقل أو في "منطقة"[29] الذوق.

ب ـــ ومن جانب آخر، فإن ظاهر دينونة العقل، هو الخَشْية من أن يؤدي النظر العقلي، إلى نتيجةٍ تصدم أصلا من أصول الدين؛ ولذا، فاستشعار الخطر على العقيدة من تقديم العقل، سبب كاف يوجب الشك، في منهجه وغاياته. وهذا كان سببا أيضا، في تغليق أبواب الاجتهاد.

إنه موقف يحدد بصورة دقيقة، مجال العمل لكل من الدين والعقل ـــ شريطة أن يسير هذا العقل، بمنهجية صارمة، وفي حدود الشرع ـــ ويراقب انزلاقات التفكير الذي يسيء إلى غضاضة المصدر الديني، ومقاصده البعيدة.

2– إمكانية التقريب بينهما من حيث الوصول إلى الحقيقة

لنتمعنْ في أحداث قصة "حي بن يقظان" للفيلسوف ابن طفيل، وهي قصة تجري وقائعها، في جزيرة نائية، ويلعب الدور الرئيسي فيها (حَيٌّ) الذي وُلد تلقائيا، من غير أب، فتعهدته بالرضاعة، ظبية فقدت صغيرَها، حتى اشتدّ عودُه وأصبح قادرا على مجاراة البهائم في العدو والدفاع عن النفس. ولما ماتت الظبية، أخذ يبحث عن سرّ الحياة والموت، فشرّح جسمها، وانتهى إلى أن سبب الموت، خللٌ في القلب ينجم عن خروج الروح من الجسم. وحينما لم يتبين أي خلل جسدي ملحوظ، استنتج أن الموت عبارة عن انحلال الرابطة بين الروح والجسم؛ وهكذا، اكتشف سرّ الحياة؛ وبعدها، اكتشف النار التي تبين له، أنها مرتبطة بالحياة، ثم استعمال الأدوات النافعة، ثم التناظر بين النبات والحيوان، فحركة العناصر إلى أعلى وأسفل، ومنها، استطاع أن يرقى إلى اكتشاف العالم الروحاني. ولما بلغ الثامنة والعشرين من العمر، تمكن من أن يرقى إلى إدراك عالم الأفلاك، فراح يتأمل في ما يتسم به العالم من بهاء

29 – أي إضفاء الطابع المنطقي على الحياة الذوقية.



ونظام، استدل منهما، على أن صانعه، لابد من أن يكون كاملا عالما بهما، أي متّصفا بجميع الكمالات. وفي أعقاب ذلك، التقى (حيّ) في جزيرة مجاورة، فتيَـيْن هما (أبسال) المؤمن بالدين على نحو عميق، و(سلامان) المتمسك بالظاهر منه؛ فروى للأول، بعد أن تعلم منهما الكلام، مشاهداته واستنتاجاته، فدهش (أبسال)، وأدرك عندها، أن إخبار الشريعة بأحوال الملائكة والأنبياء والنعيم والجحيم، إنما هي تمثلات حسية، للحقائق الروحية التي اكتشفها (حيّ) بالسليقة، وأدرك هذا الأخير من جهته، أن كل ما أخبره به (أبسال) عن الوحي، والفرائض الدينية، يوافق ما شاهده هو، فلم يتمالك التصديق بكل ما سنّه الأنبياء من شرائع.

وبعدُ، هل يمكن الاعتقاد، على ضوء هذه القصة الرمزية، أن ثمة ما يمكّن من حل مشكلة الخلاف القديم بين الفلسفة والشريعة، وأن عناصر التقارب والتكامل بينهما، متوافرة، ضمن خصوصية الوسيلة، وعمومية الغاية ؟

لا خلاف في أن هذه القصة الخيالية، كان يقصد بها الفيلسوف ابن طفيل، عرض قضية التكامل بين الفلسفة والدين :

أ- إذ يُعتقد، أن (حيًّا) يرمز إلى العقل الإنساني القادر على إدراك الحقيقة كاملة، بمعزل عن الدين، وأن (أبسال) يرمز إلى فئة المفكرين الذين لا يقفون عند حدود المدلول الحرفي للنص، بل يتجاوزونه إلى التأويل؛ أما (سلامان)، فيعبّر عن الفهم العام للعقيدة، من حيث الأخذ بحرفية الأوامر والنواهي، دون إعمال للعقل.

ب- ويتبين من مغزى الأحداث، أن الشريعة تجتمع بالفلسفة في وحدة جوهرية، والأبطال الثلاثة متفقون في الغاية، وتعاليمهم منسجمة متكاملة، بالرغم من أن الناس منقسمون بطبعهم، إلى قسمين: أصحاب الفطرة العقلية ــ وهم الذين بمقدورهم، إدراك المعارف القصوى عن طريق التأمل الفلسفي؛ والعوام ــ و هم الذين ليس في وسعهم، سوى التمسك بظاهر الشريعة، والالتزام بأوامرها ونواهيها.

ج- وتستهدف القصة، في النهاية، تبسيط الفلسفة وتعميمها، وجعلها في متناول الجميع، وتبريرها لديهم في مواجهة التشنيع عليها، من طرف المحافظين، إلى جانب حمل



مروِّجي الفكر الفلسفي على العودة إلى الإيمان الحق؛ فما عناية (حيّ) ببيان ما ينتهي إليه العلم، من إثبات الخالق المبدع وتعظيم حكمته في إبداع العالم وإحكام صَنعه وتقييده بالقواعد والنواميس وإخضاعه لنظامٍ تام شامل، إلا الاستدلالُ على وجود الله من خلال هذا النظام، والقول بأن ذلك مطابق لما جاء به الوحي؛ ومن ثمة إقرارُه بأن غاية الفلسفة والدين واحدة.

ثم إن وحدة المصدر والغاية عند (حي) صورة مثلى للتكاملية بينهما؛ فإن الله أنزل الوحي على الإنسان الذي أنعمه بالعقل؛ وبتعبير آخر، إن العقل نور من عند الله، والشريعة وحيٌ من عند الله، ولا يمكن أن يكون الله مصدرا واحدا لنورين متناقضين، ومن ثمة، فمن المستحيل عنده ، أن يختلف العقل والدين؛ فإن كان هناك خلاف، ففي الظاهر دون الباطن.

ثانيا: مدى إمكانية وجود هذه الفرص من حيث المنهج:

وكيف بعد هذا، لا يحملنا الاعتقاد إلى أن الفلسفة والدين يمتلكان وسائل ومناهج متقاربة، و لا يمكن لكليهما، إلا أن يستعملاها بالتناوب والتعاون؟

1– رسم الحدود وتعيين سبل التكامل

ولهذا، فحينما تُكال للفلسفة تُهمٌ من قبيل الكفر والمروق والزندقة، وحينما تعتبر من المحن القاسية التي تؤدي إليها تلك التهم، فإنها لا تبادل العنف بالعنف، ما دامت كلُّها، حكمة واتزان و رجوع إلى صانع الموجودات. يقول ابن رشد: "إن كان فعل الفلسفة شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ـــ أعني، من جهة ما هي مصنوعات ـــ فإن الموجودات، إنما تدل على الصانع لمعرفة صَنعها، وأنه كلما كانت المعرفة بصَنعتها أتمّ، كانت المعرفة بالصانع أتم؛ وكان الشرع، قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك [...] وواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات، بالقياس العقلي".[30]

---

[30] ـــ فصل المقال، ص 27 ، 28.



والجدير بالملاحظة، أن مسعى التوفيق والتكامل بين العقيدة والفلسفة، **لا يبلغ نضجه إلا حينما يشتد الصراع**، وتتأجج المجابهة؛ فحينئذ، تزداد الحاجة **إلى الاهتمام بالسبل والوسائل** المؤدية إلى الخروج من مأزق المحن والمظالم، فيكون الخطاب للمنطق وللاستدلال البرهاني أو في كلمة، يؤول الأمر إلى الحكمة والفلسفة. وأساس هذه الحكمة، **النظر العقلي**.

وهو واجب بالشرع، لأنه مطابق لفكرة الاعتبار التي تعني "استنباطَ المجهول من المعلوم، واستخراجَه منه، وهذا هو القياس [...] الذي دعا إليه الشرع، وحث عليه، وهو أتم أنواع النظر، بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانا"، [31] والبرهان لا يخالف الشرع، وليس بدعة بل حق، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه، ويشهد له.

ويجب الإشارة، إلى أن هذا النظر العقلي على أنواع ثلاثة: الخطابي وهو خاص بالعامة، والجدلي وهو خاص بالمتكلمين، والبرهاني، ويختص به الفلاسفة وحدهم، لأنهم "الراسخون في العلم"، كما جاء في القرآن؛ ولذلك، ورد الشرع، وفيه الظاهر والباطن، بحكم اختلاف الناس وتباين قرائحهم في التصديق؛ فوجب أن يُخاطب كلٌّ منهم، بما يستطيع فهمَه، ووجب أيضا، العمل بالتأويل على وجهٍ، يتفق مع الدليل العقلي، ويحافظ على روح الشريعة؛ وهذا، لا يقدر عليه، إلا من تسلح بالفلسفة وآلتها وهي المنطق، في ظل استحالة الإجماع. وأن هذا النظر العقلي في نوعه البرهاني، لا يكون إلا بالفلسفة، ولا اعتبار لهذه الفلسفة إلا في مستوى النخبة.

ثم إن مواضع الاحتكاك بين الشريعة والفلسفة، ليست كلُّها مشتركة؛ فالشريعة تعالج أمورا، لا تتعرض لها الفلسفة؛ وتعالج الفلسفة، أمورا لا تتعرض لها الشريعة؛ فلا خلاف بينهما في ذلك. أما ما تعالجه كلتاهما، فلا يخلو أن يكون مما تتفقان فيه نصا أو تختلفان؛ فإذا كان مما تتفقان فيه، فالانسجام بينهما، أمر واقع؛ أما ما تختلفان فيه نصا، فينبغي فيه، التأويل بغاية التوفيق. ومن هنا، تتقاربان وتتكاملان: فإن كل ما يعجز عنه العقل، جاء الوحي ليتمّه، وكثير مما نزل مع الوحي، يجيء العقل، لينظر فيه.

---

31 ــ المرجع نفسه، ص 25.



2- جدلية تحصين العقل بالإيمان وتعميق هذا الإيمان بالعقل

لقد أضحى الإيمان بأن العقل يعزز العقيدة ويدعمها أمرا ضروريا؛ فهو مفيد في التشريع والفقه والمعاملات، وبه تُفهم التعاليم والأصول، وما يترتب عليها، من أحكام. وذلك ما يميز تراث الإسلام المثمر والثري والخصب، بالرغم من اختلاف المذاهب.

فإذا نظرنا في مجمل الشروط والمعايير التي أوجبها علماء الأصول وغيرُهم في من يتولى مهمة التشريع، نراها مستمَدّةً من العقيدة أساسا، متشبعة بمبادئها، وذلك تجنبا لأي انحراف عن مقاصدها العامة، وعلى هذا النهج سار مفكرو الإسلام كما يوضحه تراثهم.

ومن جهة أخرى، فلا سبيل إلى تعزيز الاعتقاد الصحيح إلا بالنظر العقلي، سواء باعتماد التأويل أوالاستدلال، أو بالمقارنة والتحليل والنقد، ولكنْ في حدود ما هو موضوعي ويخدم الشرع. وبهذا، تتفاعل عناصر التوجهين تفاعلا جدليا بما يدفع التفكير الإسلامي إلى ارتياد آفاقٍ من التنظيم والتشريع، يكشف النقاب عنها، إبداعُ الحضارة الإسلامية في هذا المجال.

خلاصة: حل المشكلة

إن الفلسفة الإسلامية جزء لا يتجزأ من التراث الفكري العالمي؛ وإذ نتصورها تنهل من معين فلسفة عالمية هي الفلسفة اليونانية، فإنها، في الآن نفسه، تتشرب من مصدر أصيل لديها، هو الإسلام كعقيدة عالمية أيضا. ولما قُدِّر لها، أن تستوعب الثقافتين معا، وأن تمثلهما وترعاهما بالتقريب والتوفيق والتكامل، فهي تبقى مستمرة، لاستيعاب مستجدات العصر، ولإمداد أهله، بإسهامات على نمط عبقريتها، وخصوصية طبيعتها.

(7) المشكلة الثالثة

[تاريخ الفلسفة الحديثة]

كيف تمكّن الفكر الفلسفي الحديث من تجاوز النظرة السكولائية،[1]

وتأسيسِ نظريَّةٍ في المعرفة قائمةٍ على العقل وعلى التجربة،

وكيف استفاد من تطوُّر العلم في جعل هذه النظرية تنويرية، نقدية، ونسقية شاملة؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I- كيف استطاعت الفلسفة الحديثة تجاوز سلطان الفكر التقليدي والأخذ بمرجعية العقل والتجربة؟

أولا: تجاوز سلطان الفكر التقليدي و الأخذ بمرجعية العقل

ثانيا: تجاوز سلطان الفكر التقليدي و الأخذ بمرجعية التجربة

II- و كيف استطاعت تحريرَ وعي الإنسان و تنويرَه و تغيير واقعِه الاجتماعي؟

أولا: الفلسفة و دورها في تحرير وعي الإنسان و تنويره

ثانيا: الفلسفة و دورها في تغيير واقعه الاجتماعي

III- و كيف ترى معيار الصدق: فهل هو مجرد مطابقة النتائج للمقدمات أو هو أيضا وبوجه أخص، مطابقةُ النتائج للواقع؟

أولا: الحقيقة تطابق الفكر مع ذاته

ثانيا: الحقيقة تطابق الفكر مع الوقائع

خاتمة: حل المشكلة

---

[1] - التعليم الفلسفي واللاهوتي التابع للقرون الوسطى والمؤسس على التقليد الأرسطي كما فهمه أهل اللاهوت (Scolastique).



مقدمة: طرح المشكلة

إن المشكلة التي تواجهنا، ونحن مقبلون على دراسة تاريخ الفلسفة الحديثة، لا شك في أنها تثير عددا من التساؤلات منها:

هل فلاسفة العصر الحديث، يَحتَمِلون أن يكون التأمل لمجرد التأمل، وأن يتجه إلى الكشف عن الحقيقة لذاتها، لمجرد اللذة العقلية؟ وهل وراء تفسيراتهم للكون، سلطة دينية أو سياسية، ومرجعية فكرية وعلمية؟ وهل ما تزال أدواتهم المعرفية و مصادرُها، على ما كانت عليه لدى اليونان، ولدى أسلافهم من رجال الدين؟ فهل للملاحظة والتجربة لديهم، اعتبارٌ في تفكيرهم الفلسفي؟ وهل معيار الصدق هو مجرد مطابقة النتائج للمقدمات أو هو أيضا وبوجه أخص، مطابقة النتائج للواقع؟ وهل معنى هذا، أن الفلسفة في العصور الحديثة هي ثورة من أجل التفكير الحر والتمكن في الأرض؟ فماذا بقي من تأثيرٍ للسلطة العلمية الممثّلة في منطق أرسطو، وللسلطة الدينية الممثّلة في حكم الكنيسة، أمام هذه الثورة الإبستيمولوجية العارمة؟

للرد على هذه التساؤلات، ارتأينا أن نجملها في هذه الاستفهامات الثلاثة الكبرى:

I- كيف استطاعت الفلسفة الحديثة تجاوز سلطان الفكر التقليدي والأخذ بمرجعية العقل والتجربة ؟

أولا: تجاوز سلطان الفكر التقليدي والأخذ بمرجعية العقل

في تناولنا لقضايا الفلسفة الحديثة[2] تستوقفنا للوهلة الأولى صفة "حديثة"، فلنتساءل: إذا كان يعني ذلك، أنه تم تجاوز فلسفة "قديمة" ظلت قائمة؛ فهل وصلت هذه الفلسفة إلى طريق

---

2 – إن تاريخ الفكر الفلسفي لدى اليونان، نقدره بحوالي ثمانية قرون (بين القرن الخامس قبل الميلاد والقرن الرابع للميلاد)، ولدى المسلمين أيضا، بحوالي ثمانية قرون (بين ق.7 و ق. 15م.) — مع العلم أن القرون الوسطى في تقدير الأوروبيين، تمتد ما بين (476-1492) — و لدى الفلاسفة المحدثين بحوالي ثلاثة قرون فقط، انطلاقا من بيكون وديكارت وانتهاءً بكارل ماركس أي بين (ق. 16 و ق.19)؛ ومن المحتمل أن تدرج في الفلسفة الحديثة، الفلسفةُ التي نسميها اليوم، معاصرة بعد مرور الزمان وفي تصنيف جديد.



مسدود بحيث أدى ذلك، إلى أزمة شكٍّ في معارفنا، كان لابد من تجاوزها؟ ثم ما دور العقل في إعادة بناء معارفنا الجديدة؟

1- تأسيس العقل من الشك إلى البناء

يتلقى العقل البشري، من حين إلى آخر، طائفةً من الآراء الخاطئة يظنها صحيحة، ثم يتضح له أنه لا يمكن أن تكون إلا أمرا يشك فيه. لهذا وجب، كي يتأسس العلم والفلسفة على قواعد ثابتة، رفضُ الآراء القديمة، والتحررُ من ربقتها. وإذا أردنا أن نحقق علما يقينيا، كان من الضروري أن نشرع في العمل من جديد، فنطرح كل ما دخل عقولنا من معارف، ونشك في جميع طرق تحصيلها؛ شأننا في ذلك، شأن البناء الذي يرفع الأنقاض ويحفر الأرض ليصل إلى أعماقها الصلبة التي يقيم عليها بناءه. فالأساس الذي نريد الوصول إليه هو العقل مجردا خالصا، لأن العقل واحدٌ عند جميع الناس، وهو أعدل قسمة بينهم.

والشك هنا، ليس مقصودا لذاته، بل لامتحان معارفنا ومداركنا، وأوَّلها الحواس.

يقول ديكارت أبو الفلسفة الحديثة (1596-1650): "كل ما تلقَّيتُه، حتى الآن، على أنه أصدقُ الأمور وأوثقُها، قد اكتسبتُه بالحواس. غير أني وجدت الحواس خادعة في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن دائما كل الاطمئنان، إلى من يخدعنا، ولو مرة واحدة".[3] وأبعد من ذلك، فالعلوم التقليدية من طب وفلك وطبيعيات هي أيضا، عُرضة للارتياب فيها، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الجسد والامتداد والعالم الخارجي، وكذا الأفكار والمبادئ الأولى.

ولكن، في خضَمِّ هذا الفيض العارم من الشك كما يذهب إلى ذلك ديكارت، يوجد شيء واحد يقاوم الشك؛ وهو الشك نفسُه. فليس بإمكاني إنكار ذلك، وما دام شكي تفكيرا، فإنه بالضرورة يتطلب وجود حقيقةٍ، و هي أنني كائن مفكر. من هنا، فإن التفكير

[3] ــ ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال يوسف الحاج، ص، 48.



(أو العقل) هو الإثبات الأوضح والأكثر يقينا على وجودي، ومن ثمة على وجود كل إنسان.[4]

2- تأسيسه بوحي من المنهج الرياضي

ولكن لا يكفي الوعي بأننا نفكر، بل الأهم من ذلك، هو استعمال هذا التفكير استعمالا منهجيا. ولكن، أيُّ منهج بديل عن المنهج السكولائي يصلح للبناء الفلسفي الجديد؟

إننا في الواقع لا نجد أفضل من العقل الرياضي[5] في ميدان التأمل الفلسفي؛ لأن الحجة العقلية فيه، إذا كانت يقينية جلية، أمكن أن نَعرضها على الآخرين، فنقنعهم إقناعا عقليا، ويتم ذلك كما في الهندسة، بفحص التعريفات الأولية والمسلمات، والنظر في ترابط مضامينها ومبادئها، وتأليف أدلة يصعب ردُّها.

ويقوم هذا المنهج الفلسفي المستوحَى من الرياضيات، على قواعدَ لابد من مراعاتها، وهي كما يذكرها ديكارت، أربع:

أ- البداهة: لا يتم التسليم بأمرٍ ما على أنه حق، إلا إذا تبين بوضوح وجلاء، أنه كذلك؛

ب- التحليل: أن يتم تحليل الموضوع إلى مكوِّناته وأجزائه حتى تتضح معالمه وخصائصه؛

ج- التركيب: أن يعاد تأليف أجزائه وتجميعُ تفاصيله ليتسنَّى تكوينُ دلالة إجمالية له؛

د- الإحصاء: أن تراجَع كلُّ المراحل السابقة بما يُتيح التأكدُ من عدم إغفال أي عنصر آخر.

---

[4] - وهذا هو منطوق كوجيتو ديكارت (ت. 1650) الشهير: "أنا أفكر، إذاً أنا موجود".

[5] - يرى ديكارت أن الرياضيات علم ثمين إذا ما استعمل استعمالا صحيحا، وهي تعلمنا الترتيب الصحيح، ولا تعد تسلية ذهنية، بل هي نموذج كل معرفة. (ج.لويس، ديكارت والعقلانية، ص26).



وواضح أن الغرض الوحيد من استخدام هذا المنهج لدى الفيلسوف، هو استبعاد كل عامل شخصي في التفكير مثلِ الانفعالات، والتحلي بنفس الموضوعية التي يبحث بها عالمُ الهندسة الأشكالَ والخطوط. ومن جهة أخرى، فإنه بالحساب الكمي وحده، تتم البرهنة على صدق أية قضية، بل وإيجادُ قضايا جديدة .[6]

ونستنتج من ذلك، أن منهج الفلسفة الجديد، كما مارسه ديكارت"،[7] يقود إلى بناء نسَق جديد من المعارف يُحتكم فيها الوصول إلى مبادئ العقل لا إلى اللاهوت، ويُرجَّح فيها العلم البرهاني لا التراث السكولائي . وبهذا التحوُّل في الموضوع والمنهج، حدثت القطيعة الأولى مع التراث القديم الذي ساد طيلة القرون الوسطى. ولكن، هل كان للعقل أن يصل إلى الحقيقة في غياب الحواس، و من دون ما يجود به العالم الخارجي من معطيات حسية؟

ثانيا: تجاوز سلطان الفكر التقليدي والأخذ بمرجعية التجربة

1- الإحساس أداة لتحصيل المعرفة

لنتخيلْ أنفسنا في حضرة السيد (س) وهو جالس أمام منضدة عليها كتب ودفاتر وأوراق وأقلام ومحبرة، تتوسطها باقة من الزهور، وأنه بإمكاننا قراءة ُبعض عناوين الكتب؛ هذا كتاب في الطبيعيات، وذاك كتاب في الفلسفة؛ كما نستطيع أن نتسلى بوصف باقة الزهور: إنها ذاتُ لون وردي و أوراق خضراء، نشمُّ أريجها الذي يملأ المكان. وننقل بصرنا إلى الخلفية، فنجد مكتبة صغيرة تضمُّ رفوفُها كتبا مختلفة، يستأنس بها (س) تارة، ثم يستغرق في تأملاته تارة أخرى؛ يخط بقلمه حينا، ثم يرمي ما يخطه إلى سلة المهملات، حينا آخر. ويظل يُعيد أمامنا هذا النشاطَ مرارا، حتى نخرج بمعرفة أولية: إنه شخص يحاول الكتابة!

---

[6] – إن ديكارت، كرائد "الأفكار الواضحة"، يمثل في نظر الكثيرين ولادة الفلسفة الحديثة، بفضل نقده للآراء المتوارثة وشكّية سلفه مونتاني (ت1592) نقدا مركزا، وإرساله لمنهج جديد في الفلسفة، يقوم على العقل و البرهان.

[7] – وبذلك تم تحرير الفلسفة من استهداف الكشف عن الحقيقة لمجرد اللذة العقلية، أو اعتماد التأمل لذاته.



و لنفرضْ أننا اطلعنا على محاولة (س) الأخيرة، فإذا هي فصلٌ من بحث تدلنا محتوياته على أنه يتعلق بنقدٍ لفلسفة الدين وأننا لا نسلم به بحجة تناقض مبادئه، أو عدم انسجام مقدماته مع نتائجه.

لا شك في أننا من خلال هذا المشهد، نكون قد تعرَّفنا، في آن واحد، على ثلاثة أنواع مترابطة من المعرفة: إدراك حسي للأشياء والحركة، وحكم عقلي، وتحديد موقف تأملي أمام رأي فلسفي.

من هنا، يتبين أن جميع معارفنا، بما فيها تأملاتنا الفلسفية، مستقاة من الخبرة الحسية[8]. ونخلص إلى نتيجتين:

أ- إنه لا وجود لمدركات قبلية أو أفكار فطرية تُولَد مع الإنسان وتسبق التجربة، ما لم تقم الشواهد على صحتها ومطابقتها للواقع؛

ب- إنه يجب الإقرارُ بعجز العقل عن تناول ما لا يقع في حدوده من تلك الأفكار: إما لأنه لا يمكن تحليلها إلى مدركات أبسط تستمَد من الخبرة، أو لأنها باطلة من أساسها.[9]

2- المعرفة المباشرة للطبيعية مصدر كل تأمل وبحث

إن الحصول على هذه المعرفة والبحثَ فيها وتأملَها، كلُّ ذلك يتم مباشرة من دون الاعتماد الفطري على مفاهيم أو تصورات فكرية. ومَن ينطلق من هذه القاعدة — أي التصورات والمفاهيم، يتخبط في خيالات لا تمت إلى الواقع بأية صلة. يقول بيكون: "إذا بدأنا في تأملاتنا باليقين، انتهينا إلى الشك، أما إذا بدأنا بالشك وتحملناه في صبر لِحينٍ من الزمن، فسوف ننتهي إلى اليقين"؛[10] وهو يعني بذلك، أن العقل إذا ما تُرك لنفسه بمعزل عن التجربة، فسوف لا ينتج إلا أوهاما هي في حقيقتها رؤى ذاتية، أو أفكار موروثة، أو أحكام

---

[8] — يقول هوبس (ت. 1679):"إن كل علم فهو آت من الإحساس، والإحساس حركة في ذرات الجسم الحاس صادرة عن حركة في الجسم المحسوس".[نقلا عن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص53].

[9] — يعتقد لوك (ت. 1704) وكوندياك (ت. 1780)، أن كلمة "جوهر" مثلا، لا ترتبط بأي معنى يمكن التحقق منه.

[10] — فرانسيس بيكون (ت. 1626)، الأورغانون الجديد، الكتاب1، المبدأ 45 [نقلا عن إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ص، 36].



مقدسة.[11] ولهذا، فلا مفر له من الرجوع إلى ملاحظة الطبيعة نفسها واستقراء ظواهرها والتعامل معها، كما هي ماثلة أمامنا. وينتج عن ذلك، خصائص الفلسفة الثلاث:

أ- تصور جديد لوظيفة الفلسفة، حيث ينحصر دورُها في فهم الظواهر الطبيعية بالرجوع إلى أسبابها، و نظامها والتحكم فيها من أجل الحياة؛

ب- وجوب انصراف الفلاسفة إلى دراسة الأجسام المادية، بأن يحصروا جهودهم فيها دون منح أي اعتبار للروحانيات التي تقع تحت سلطة الوحي والإلهام؛

ج- رد مبادئ العقل التي تحكم المعرفة العلمية إلى مصدرها التجريبي؛ وتفسير هيوم (ت. 1776) للسببية نموذج كلاسيكي لذلك، إذ أن الرابطة السببية بين حادثتيْن في رأيه، ليست في الواقع إلا تتابعَهما على نحوٍ مطَّرد، وهو تتابع تفصِح عنه المشاهدة. أما فكرة الضرورة، فلا وجود لها إلا في الذهن؛ وتوقُّعنا لحدوث المسبَّب (ب) بعد حدوث السبب (أ) لزوما، مردُّه تتابعُ الحادثتين في الخبرة الماضية بشكل متكرر، وباطِّراد لا غير.

وهكذا، نخلص إلى أن تجاوز العقل كمنهج، والمعاني المجردة كموضوع، والاستعاضة عنهما بالتجربة الحسية كأداة ونظرية المعرفة كمبحث، يعبر عن انعطافةٍ أخرى وتحوُّل في مسار الفلسفة الحديثة، نَتجَ عنه ليس فقط هدمُ ما بقي من الفلسفة التقليدية، بل إرساء علاقة تفاعل وثيقة بين الفلسفة والعلم لا تزال مستمرة إلى الآن، بالرغم مما يسجَّل على المذهب التجريبي أحيانا، من غلوٍّ وتطرُّف في رفض أسبقية كل ما هو عقلي.

II- وكيف استطاعت تحريرَ وعي الإنسان وتنويرَه وتغيير واقعِه الاجتماعي؟

أولا: الفلسفة ودورُها في تحرير وعي الإنسان وتنويره

وفيما يتصل بتحوُّل الفلسفة الحديثة، من الاهتمام بالمعرفة لذاتها، إلى العمل على تغيير الواقع بالمعرفة، فإن المسألة الأساسية التي تواجهنا، هي: ما دواعي هذا التحول، وما انعكاساته على الوعي؟ ما وسائله وما مجالاته؟ وهل هو تحوُّلٌ في فائدة الإنسان، دائما؟

---

[11] ـــ وهي عند بيكون: أوهام القبيلة [أو الجنس]، و أوهام الكهف، و أوهام السوق، و أوهام المسرح على الترتيب؛ [المرجع السابق].



1- تحرير العقل من سجن الاعتقاد والأوهام

لنتأملْ رواية "كانديد"[12] الشهيرة لفولتير؛

- إن الفيلسوف (بانجلوس) قد علَّم كانديد أن يؤمن بإلهٍ محبٍّ ورحيم، وبكمال الإنسان، وبأنه ليس في الإمكان، أبدعُ مما كان؛

- ولكن كانديد عندما بدأ رحلة عالمية، واجه سلسلة من المتاعب وخيبة الأمل، لاحظ فيها، أن الإنسان في كل مكان مخلوقٌ قاس وجشعٌ وغبيٌّ، وصاح في أسًى: إذا كان هذا هو خيرُ عالَم ممكن، فما هو أسوأُ عالم إذن؟ ثم يلتقي بالفيلسوف (مارتن) الذي ينظر إلى الأمور نظرة واقعية، فيسأله (كانديد) عما إذا كان الناس على الدوام أشرارا، وقساة، ومنافقين، وجشعين مثلما هُم عليه اليوم؟

- فيقول (مارتن): ألست تعتقد أن الصقور دائما، تطارد فرائسها؟

- فيقول (كانديد): بلى؛

- فيقول (مارتن): إذا كانت الصقور دائما كذلك، فلماذا تتوقع من الإنسان أن يغيِّر طبيعته؟

- فيجيب (كانديد): لكنَّ هناك فارقا كبيرا بين الصقور والرجال، فهؤلاء لهم إرادة حرة؛

- فيقول له (مارتن) في النهاية: عليك أن تعمل، ولا تضيع وقتا في التفكير الذي لا طائل وراءه. هذه هي الوسيلة الوحيدة التي تجعل الحياة محتملة؛

- فيتنبه (كانديد) بعمق، ويقبَل هذه النصيحة، بدلا مما كان يؤمن به من نظريات (بانجلوس)؛

وتنتهي الرواية بهذه العبارة الموحِيَة: "ولكن علينا أن نَزْرع حديقتنا!"[13]

---

[12] - (Candide ou l'optimisme).

[13] - كتب فولتير(ت. 1779) هذه الرواية بعد حدوث زلزال لشبونة (البرتغال) في 1 نوفمبر 1755، والذي أودى بحياة أكثر من 15ألف شخص تحت أبراج الكنائس ساعة أن تجمعوا للصلاة في عيد "كل القديسين"؛ فكانت صدمة قوية للاعتقاد.



لا ريب في أن (كانديد) إنسان عادي، ولكنه يملك عقلا ثاقبا استطاع به أن يثور ضد سلطة اعتقاد (بانجلوس) الوهمي، وقبول حقيقة (مارتن) الواقعية. ونميز في هذا التحوُّل المحطات الثلاث الآتية :

أ- الانتقال من التفاؤل الساذج، كالخير العام وكمال الإنسان وجمال الكون، إلى الاصطدام بواقعٍ مناقض كلُّه شرور، وآثام، وقَسوة. وفي ذلك، دعوة إلى الثورة على جمود المعتقدات؛

ب- الانتقال من جبر الغريزة ممثّلة في طبيعة الصقور، إلى الإرادة الحرة المميِّزة للإنسان. وفي ذلك ما يرمز إلى إرادة العقل في تغيير، ليس فقط المعتقدات، بل الطبائع أيضا؛

ج- الانتقال أخيرا، من النظر والتفكير الذي لا طائل وراءه، إلى العمل على نحو يضمن تحمل الحياة الواقعية ومواجهتها بخطوبها وآثامها. وما "زراعة الحديقة" سوى صورةٍ للتغيير المنشود[14] المبني على التفاؤل الواقعي والعقل المتحرر من كل اعتقاد زائف.

2- موسوعية المعارف والانعتاق الفكري

يرى الموسوعيون[15] أمثال ديدرو (ت. 1784) ودالمبير (ت. 1783) أنه لا توجد معلومات أو أفكار بالسليقة، أي تنبع من داخل الإنسان، بل كلٌ معارفنا وأفكارنا مكتسبة من الخارج المحيط بنا، ومستمَدّة من تجاربنا عن طريق الحواس، وأن الهدف العام للبشرية هو الوصول إلى أكبر قدْر ممكن من السعادة التي يتحكم فيها العقل. ومن خلال هذه الأطروحة، فإن رسالة الفلسفة الحقيقية تتحدد في هذه المهام الثلاث:

---

[14] — قدمَتْ أفكار فولتير التنويرية هذه، فضلا عن مواقفه، مادةً للوعي الثوري الذي فجر ثورة 1789 الشهيرة.

[15] — مجموعة من المفكرين الفرنسيين جمعوا وألفوا دائرة معارف: (Encyclopédie)، أو "القاموس العقلي للعلوم والفنون والصناعات" في 17 جزءا ما بين (1751-1773)، ومن أشهرهم ديدرو و دالمبير و فولتير و مونتسكيو و روسو . ويحوي هذا القاموس أو الأنسيكلوبيديا سجلا للتقدم الذي أحرزته البشرية في كل العلوم الطبيعية والإنسانية والفنون والآداب، كما تناولت الموضوعات الأكثر حساسية، كالاقتصاد والسياسة والدين. ويصفها البعض بأنها أكبر حدث في تاريخ الحضارة الإنسانية، منذ اختراع الطباعة.



أ- تنوير الأذهان بالمعارف العلمية الجديدة، وتعميم العلوم المختلفة، وجعل ما تنتهي إليه من بحوث واكتشافات في متناول الجميع دون تمييز. فيكون المبرر الأول لرسالتها أنها عالمية الغايات؛

ب- دفع العقول إلى التساؤل والتفكير المستمر، والكف عن الاهتمام بالخرافة والخوارق، في الوقت الذي يتسع فيه العالم كل يوم، بالعلم بما يغني عن الانكفاء واجترار الموروثات العقيمة؛

ج- نشر فكرة أن التسامح الديني وحرية الفكر وحقوق الإنسان هي من الحقوق الطبيعية اللصيقة بالأفراد ولا يمكن حجبها؛ فيكون من مهام الفلسفة تأصيل الحريات والمحافظة عليها.

وبالرغم من أن هذه المهام التي تناط بالفلسفة، لا تجعلها في مواجهة صريحة مع الدين،[16] إلا أن الأفكار المحافظة لا تنظر إليها دائما، بعين الارتياح لما تمثله من تهديد خطير لمكتسباتها وامتيازاتها المتوارثة، خاصة وأن الموسوعيين لا يجدون ما يمنعهم من مناقشة مدى عدالة تجارة الرقيق، والاستعمار، والتعذيب، وانتهاك حقوق الإنسان، والحرب، والضرائب الباهظة، والطبقية، وكذلك من استنكار الممارسات البشعة التي تحطُّ من قيمة الإنسان في أثناء العمل. ولذلك، فلا عجب أن يحاط مشروعهم ـــ بمجرد ظهوره ـــ بمضايقات لاحد لها.

وليس بالأمر الغريب أن تتعدى ثمار ثورة الفكر الحر حدودَ فرنسا إلى أوروبا، ومن القارة القديمة إلى بقية العالم، وصار لفلسفة التنوير إشعاعُها الذي نشَرَ نزعة التحرر والانعتاق في جميع مجالات النشاط الإنساني بصرف النظر عن اختلاف الأعراق والثقافات والأديان.

هكذا إذن، تتجاوز الفلسفة الحديثة في مرحلة من مراحل تطورها، النظرة الضيقة لمشكلة المعرفة، لتتحول إلى أداة ليس فقط، لتحرير الفكر من كل ما يُكبِّله من سلطان

---

[16] ـــ الواقع أن هنالك من تمادى من المشاركين في الموسوعة كـــ(هيلفيتيوس) (ت. 1771) في ماديته ولادينيته إلى الحد الذي أثار عليه معاصريه حتى من فلاسفة التنوير المعتدلين.



الأفكار المسبقة، بل لتفعيله أيضا، في الواقع عن طريق استنهاض الوعي بضرورة التغيير الإيجابي.

ثانيا: الفلسفة ودورها في تغيير واقع الإنسان الاجتماعي

لنتأملِ التساؤلات التالية: إذا ما اعتبرنا الفلسفة وسيلة للتغيير الاجتماعي، فما هي منطلقات هذا التغيير؛ أهي ذاتية أم موضوعية؟ طبيعية أم منظمة؟ ثم إذا كانت غاية الإنسان إصلاح النظم الاجتماعية، فما هي أولويات هذا الإصلاح و ما هي مجالاته؟

1- من المجتمع المسيَّج إلى الفطرة والطبيعة

يقول روسو: إن أول إنسان ـــ يوم أحاط قطعة من الأرض بسياج وقال:"هذه [الأرض] ملكي!"، ووجد أناسا بسطاء صدَّقوا ما قاله لهم ـــ كان هو المؤسس الأول للمجتمع المدني. [17] ومنذ تلك اللحظة، اختلت المساواة الطبيعية بينه وبين أقرانه، وافتُقدت فطرته الخيرة، واستُلبت إرادته الحرة. فكيف السبيل إلى استعادة هذه الحقوق الطبيعية؟

لا بد أولا، من إعادة تحديد أولويات الفلسفة؛ فليس عمقها أو صحتها هي التي تؤمِّن نفوذها في العالم بقدر ما هي اللحظة التاريخية التي تظهر فيها، وملاءمتها لحاجات عصرٍ معين، كالتحكم في الاختلالات التي يُفرزها الانتقال الحتمي من المجتمع الطبيعي مثلا، إلى المجتمع المدني. وذلك، لأن:

أ- الإنسان، قبل المجتمع المدني وظهور الملكية، يبدو متمتعا بمساواة تامة ليس فيها تفاوت أو طبقية؛ ولو أن أحدا أقدم آنذاك، على هدم السياج (الذي أقامه ذلك المتملِّك الأول) هاتفا بأبناء جنسه: احذروا من أن تُصدِّقوه، فالأرض ليست لأحد، وخيراتُها للجميع! لوفَّر على البشرية كثيرا من الحروب والمآسي. فإرساء المساواة من جديد، يقتضي قانونا عادلا؛

---

[17] ـــ أندريه كريسون، روسو: حياته، فلسفته، منتخبات، ص.141.



ب- ولأنه مفطور على حب الآخرين والتعاطف معهم، بما جُبل عليه من ضمير غريزيٍّ حيٍّ ومعصوم من الخطأ، ولكنْ حينما يتم تجاهل هذه الفطرة لمقتضيات اجتماعية، تفسد الأخلاق، فتحتاج إلى تقويم لا يتأتى إلا بالتربية التي من واجبها الحرصُ على العودة إلى ما هو طبيعي، والبعدُ عن الحشو والاصطناع و الزخرفة؛

ج- ولأنه يولَد حرا، ولكننا نراه مقيَّدا في كل مكان؛ ومن أجل استعادة هذه الحرية ولو نسبيا، يتعيَّن أن يُبنى المجتمع على عقد أو ميثاق يتم بموجبه، تنازلُ الفرد عن حقه الطبيعي لصالح الإرادة العامة التي من صلاحياتها، كفالة الحريات له؛ ذلك لأن خضوعه لها هو خضوع لإرادته الذاتية.[18]

وهكذا إذن، يكون بوسع الفلسفة أن تتحول إلى أداة تغييرٍ نافعة إذا ما نهلت من ينبوع الطبيعة الإنسانية الصافي، واتخذت التقويم الأخلاقي والتربوي مرتكزاتٍ أساسية تقوم عليها بنيةُ المجتمع، واسترشدت بها الممارسة العملية. وبذلك يحصل التغيير والإصلاح بما يُكرِّس فاعلية الفرد وتطوّرِ المجتمع في آن معا.

2- تحرير المجتمع من الاستبداد المطلق

لنحللْ ملخصا لكتاب مونتيسكيو"رسائل فارسية"،[19] والذي يتناول فيه قصة مواطنين فارسيين (أزبك-Usbek) و (ريكا-Rica) يصلان، بعد سفر طويل، إلى فرنسا؛ تمدُّهما إقامتُهما على مدى ثماني سنوات، بملاحظات عميقة حول نمط الحياة الغربية؛ فيعملان على تضمينها رسائل موجهة إلى بعض أصدقائهما، ويتلقيان من هؤلاء إجابات وتعليقات، تدور حول الحياة الشرقية في مجملها. وتنتقل موضوعات الرسائل أولا من الانبهار، ثم لا تفتأ أن تصدَم بعيوب المجتمع الغربي فتصفها بحياد: كنيسة متسلطة، حكم مستبد، وانحلال اجتماعي دَفَعَ

---

[18] ـــ صارت نظرية العقد الاجتماعي لروسو هي أيضا، فيما بعد، مصدر إلهام لمحرري "بيان حقوق الإنسان والمواطن" من أعلام الثورة الفرنسية في عام 1789.

[19] ـــ ألف مونتيسكيو (ت. 1755) هذا الكتاب، وهو من أدب الرسائل، بأسلوب النقد التهكمي، فاضحا فيه مساوئ الحياة الغربية، ومتأثرا برواج الأفكار الشرقية التي حملتها ترجمة" ألف ليلة وليلة " إلى الفرنسية في تلك الفترة.



ـــ كما توضحه خاتمة الرسائل ـــ إلى حظر الكتاب المقدس عن المرأة دستوريا! انتهى الملخص.[20]

ويبدو من فحوى الرسائل، أن المجتمع الأوروبي الحديث، لا يقدم بالضرورة، أفضل مثال للحضارة والرقي الإنساني، بل أنه لا يقل عن المجتمعات الشرقية في تدهوره وتفككه. لذا، يتوجب اعتماد التجريب والمقارنة[21] لرصد نقائص المؤسسات والنظم القائمة ومعالجتها:

أ- فالتسلط الديني أو احتكار العقيدة ،والوصاية على المؤمنين، وإن ساهمت الفلسفة الحديثة في الحد منه، ينبغي أن يقابَل في نظم المجتمع بمزيد من التسامح الديني وسيادة العقل؛ ويكفي أن نسلم بنسبية الأحكام ـــ كما في الرسائل ـــ لنتقبل نمط حياة الآخرين دون استعلاء؛

ب- وأما الحكم المستبِد، فيحارَب بإرساء القانون الذي يعبر عن العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء، وفي ذلك إرساءٌ للعقل أيضا؛ و أنه لا بد وفي جميع الظروف، من الفصل بين السلطات[22] الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، حتى يتسنى حفظ الحريات المدنية، لأن اجتماع هذه السلطات في يد حاكم واحد أو هيئة واحدة ،يسوق إلى الطغيان؛

ج- وأما الانحلال الاجتماعي الذي تندد به الرسائل، فإنه يقتضي النضال ضده، بإعادة الاعتبار لقيم الفضيلة والنبل والشرف، والسعي الحثيث بالمقابل إلى إلغاء العبودية وامتهان حقوق المواطن والتعذيب، وإدانة كل أشكال التعسف والظلم.

وهكذا، فإنه لا يسع المواطنين الفارسيين ـــ في هذا السياق ـــ بعد اعتماد هذه الإجراءات الثورية الحاسمة، إلا أن يمتدحا الحياة الجديدة، وأن يدعوَا حينئذ فقط، إلى تمثلها

---

20 - انظر للتفصيل الرسائل161، لـــمونتيسكيو (Montesquieu, Les lettres persanes).

21 - من أجل أن يؤلف كتابه العظيم "روح القوانين"، قام مونتيسكيو بجولة أوروبية، وقارن بين دساتير عديدة.

22 ـــ هذا المبدأ الهام وبغيره، تم التبشير بحتمية التغيير التي تبلورت في الدستور الأمريكي1787، والفرنسي1791.



واقتباسها ليس فقط، في البلاد الشرقية، بل في كل بلدان العالم؛ مُنوِّهَيْن بدور الفكر العقلاني المستنير الذي أوصل الأوروبيين إلى هذا الرقي الحضاري الرفيع.

ويتضح، في الأخير، أن الفلسفة كوسيلة تغيير، تعتمد على تكامل الفطرة الذاتية والعقل الموضوعي، وتعوِّل على الاستجابة العفوية والتنظيم الموجه، على حد سواء.

III- وكيف ترى معيار الصدق: فهل هو مجرد مطابقة النتائج للمقدمات أو هو أيضا وبوجه أخص، مطابقة النتائج للواقع؟

أولا: الحقيقة تطابق الفكر مع ذاته

وإذا انتقلنا من نظرية المعرفة كمنهج، ومن تفعيل المعرفة في الواقع كموضوع، تواجهنا قضية أخرى حيوية، تتعلق بغاية التفلسف الكبرى، وهي : كيف السبيل إلى بنائها كنسق شامل للحقيقة، على أساسٍ من نقد الفكر لذاته، ومن تفاعله الجدلي مع موضوعه؟

1- بناء نسق المعرفة الشاملة

لنفترضْ أننا أمام مدرِّس (م) معروف بانضباطه، ودقة مواعده، وهو يسرع الخطى في طريقه إلى الفصل، مخافة تجاوز توقيت الحصة؛ ولكنْ ما أن يصل حتى يجد مفاجأة تنتظره؛ لا يوجد في الفصل سوى طالبٍ واحد! فتدور بينه (م) وبين الطالب (ط) المحاورة التالية :

- (م): أين باقي الطلبة ؟
- (ط): أُخبروا بأنكم ستتغيَّبون اليوم عن الحصة!
- (م): ولماذا لم تفعل كما فعلوا ؟
- (ط): لأنني لا أكتفي بالإخبار، إذا لم يُشفع له التأكدُ في المكان والواقع.
- (م): ولكن كان بوسعك الانتظار خارج الفصل، فما رجَّح لديك فرضية حضوري؟
- (ط): إنه التزامكم بمواعدكم؛ فلا أتذكر أنكم تأخَّرتم عن الحصة، ولو بدقيقة واحدة!
- (م): بورك فيك! إنك تقدم مثالا عن القيام بالواجب. ولكن، قل لي هل ذلك لأجلي؟



– (ط): مع كل التقدير الذي أُكنه لكم، لا يسعني ادِّعاءَ ذلك، بل واجبي صادر من العقل؛

– (م): إني أحيي فيك بُنيَّ، عقلا راجحا، وخلقا حميدا، وذوقا سليما.انتهت المحاورة.

تُستشف من مضمون هذه المحاورة، وخصوصا في إجابات الطالب، صورةُ الحقيقة كنسق متكامل من المعرفة النظرية القائمة على الاستدلال، والمعرفة العملية المبنية على الواجب، وكذا على حاسة الذوق التي تنطوي على تقديرٍ لنوعي المعرفة كليهما، بناء على الآتي:

أ– يبين النقد،[23] أن معرفتنا النظرية تضم صِنفا من الأحكام القبْلية السابقة للتجربة (مفهوم المكان، والوقت في المحاورة)، وصنفا آخر من الأحكام التركيبية التي تأتي بالتجربة الحسية (الإخبار بالغياب)، وصنفا ثالثا يمثل أحكاما تركيبية قبلية تساهم فيها التجربة واستدلال العقل معا؛ (ربط الإخبار بمفهوم المكان والوقت).

ب– وللعقل جانبُه العملي أيضا، وهو يتمثل في الأخلاق (وفكرة الواجب لدى الطالب صادرة عن العقل، ولو اقترنت بفكرة إرضاء المدرس، لفقدت قيمتَها، فتتحول عندئذ، إلى تزلف ومجاملة).

ج– ولكن بين هذا وذاك، تقف ملكة الحكم الجمالي (التقدير الذاتي الذي يَحتفظ به الطالب كإعجاب بأستاذه، وهو إعجاب قائم على اقتناع عقلي بقيمة الانضباط من جهة، ثم إنه لا يحُول بينه وبين مخالفته لأستاذه في ربط مبدأ الواجب بهذا التقدير كغاية).

وعلى ضوء ذلك، نستنتج أن الفلسفة، في تطورها الطبيعي، بمقدورها أن تتحول إلى مثال يحتذَى به في كمال البناء وتناسق الأركان؛ وبفضل التحليل النقدي، تُصبح معارفنا

[23] ـــ فلسفة كانط (ت. 1804) النقدية أوضح مثال على بناء نسق المعرفة الشاملة؛ فيها يجتمع العقل والذوق والعمل.



حقيقية على نحو شامل، فتغدو مركبة أساسا، من العقل النظري المدعوم من التجربة الحسية، والحاسة الذوقية، والمحصَّن بالفضائل لذاتها.[24]

2- جدلية الفكر السابق للمادة

إن المعرفة الشاملة، أو الحقيقة التي يساهم فيها اجتماع العلم والفلسفة ويزكيها النقد، هي معرفة بطبيعتها مركبة؛ وتركيبها لا يدل فقط على التنوع، بل على التناقض أيضا؛ فما الذي يضمن التآلف بين العقل والإحساس، والتعايش بين الذات والموضوع، والتفاعل بين الفكر والمادة، بما يسمح بجعل الطرف الأول في كل معادلة، معيارا موثوقا به للحقيقة؟

وهنا، يجيب هيجل[25] بأن هذه المعرفة الشاملة، بخلاف الظاهر، تحمل في باطنها عوامل استمرارها، وتنوعُ تركيبتها يكفل لها قابلية التطور؛ فإذا أخذنا المادة نجد تفاعلا بين الأضداد، وفي قوانين الطبيعة ثمة الفعل و ردُّ الفعل، وفي عالم الحيوان هناك الصراع من أجل البقاء، وفي التاريخ الإنساني، فضلا عن النزاعات والحروب، يبرز تحدي الحضارات، وتصادم الثقافات والأفكار والديانات؛ وهذا هو معنى الجدل كمنطق إيجابي في فهم التاريخ.

وينتج عن هذا التصور الجديد للمعرفة الشاملة لدى هيجل، والذي يستوعب كل الفلسفات السابقة:

أ- أن الفكرة كقضية تقابلها المادة كنقيض؛ وتَصادمُهما (أو تفاعلهما) يُفضي إلى مركب، وهذا المركب في حاجة إلى ما يناقضه كي يتحول إلى مركب آخر إلى مالا نهاية. وبتعبير آخر، فإن كل تناقض هو علاقة إيجابية من حيث إنه منتج، وهو ما يبينه سجل العلم والإنسان؛

---

24 — لقد شطر كانط الفلسفة الحديثة شطرين، كما كان شأن سقراط قديما، فبعد أن كانت منفصلة، مجزأة، اتسقت في مذهب شامل واحد، فكان بحق وريثا للعقلانية والتجريبية وفلسفة التنوير، ومدشنا عصر المثالية والأيديولوجيات لاحقا. وبالرغم من انتقادات شوبنهاور (1860)، فإن من جاء بعده كفيخته (1814) و شيلنغ (1854) بنى عليه.

25 — هيجل (ت. 1831) مؤسس المثالية الحديثة، ومبتكر جدلية التاريخ التي ألهمت مذاهب عدة لاحقا كالماركسية.



ب- وأن المبدأ الأول (أو الفكرة المطلقة، أو الحقيقة كمعرفة شاملة) تتطور جدليا، هي أيضا، على ثلاث مراحل: تُفصِح عن مضمونها على شكل أفكار، ثم تنقلب إلى طبيعة، فتتطور إلى وعي وحضارة؛ فكأنها تبتدئ بالفكر، وتنتهي إليه، وهكذا دواليك.

ج- وأن اختلاف الآراء لا يمثّل نقمة بل نعمة، وعلى الفيلسوف "ألا يضع فلسفته إزاء فلسفات خصومه الماضية والحاضرة، ثم يقول إنها مخطئة وأنا المصيب؛ فليس ميدان الفلسفة ميدانا للقتال؛ بل هو أساس للتطور"،[26] والمعرفة قد تكون شاملة، ولكنها غير نهائية.

ومن نافلة القول، أن الفكر سواء عن طريق التحليل والنقد والبناء، أو الجدل والتركيب والتطور، يصل إلى نوع من الحقيقة ينتصر فيها لنفسه كمثال وكنموذج، وتلك ذروةُ المثالية، فلا تأخذ المعرفة الشاملة مشروعيتها إلا بمدى مطابقتها لهذا المعيار.

ثانيا: الحقيقة تطابق الفكر مع الوقائع

ومن جهة ثانية، ودائما في سياق الفلسفة الحديثة، يمكننا أن نتساءل على المنوال نفسه، مع اختلاف في تصور الغاية: كيف السبيل إلى بناء معرفة، كنسق شامل للحقيقة، على أساس من قراءة الوقائع، -وكذا تاريخ الإنسان قراءة مادية وجدلية؟ وإلى أي مدى يمكن القول إنها قابلة للتحقق، على ضوء ثورة الإبستيمولوجيا العارمة في العصر الحديث ؟

1- جدلية المادة السابقة للفكر

لنتمثلْ عاملين يَدَويِّيْن يشتغلان في ورشتين مختلفتين لإنتاج الأحذية، تقع كل منهما في بلد معين، ولنرمزْ إليهما بـــ (أ) و (ب). وإذا اعتبرنا (أ) يعمل لمدة ثماني ساعات يُنتج خلالها زوجين من الأحذية، وأن (ب) يعمل لمدة عشر ساعات لإنتاج عدد أكبر، وأن أجرة الأول اليومية ضعف أجرة الثاني، فإنه بإمكان (أ) شراء حذاء واحد من السوق مما صنعته

---

26 ـــ الموسوعة الفلسفية المختصرة (الترجمة العربية)، مادة (هيجل)، ص516.



يداه ذلك اليوم، بينما يتعذر على (ب) ذلك.[27] فما النتائج المباشرة لهاتين الوضعيتين المتمايزتين؟

يمكن، مبدئيا، توقع اختلاف بين (أ) و (ب)، ليس فقط في ردود الأفعال النفسية، بل أيضا على صعيد المواقف الفكرية، والقناعات الفلسفية :

أ- فسيتضح لـــ(أ) أن أجرته اليومية مكنته من اقتناء، على الأقل، نصف الجهد المبذول في العمل الذي كان من المفروض أن يساوي نظريا الأجرة (أي ما يعادل قيمة شراء حذائين)، ولكن (أ) سيقنع نفسه، وهو ذو نظرة عقلانية، بأن قيمة الحذاء الثاني سيتقاسمها رب العمل والمضارب كربح، فيرضى بواقعه ويستكين لآرائه المسالمة؛ فالواقعُ صَنَع فكرة رضائه؛

ب- وأما (ب) فسيكتشف أن جهده المبذول لا يساوي شيئا، بما أنه لم يستطع شراء حتى ثلثه، بل أكثر من ذلك، يستلب رب العمل منه ما يقابل مجهود ساعتين إضافيتين، فيحس بالغبن و وطأة الظلم والاستغلال،[28] ويكون ذلك بمثابة مقدمة للوعي بضرورة تغيير الأوضاع. وهكذا الحال في علاقة العمل المادي ــ كبنية تحتية ــ بالأفكار ،كبنيةٍ فوقية تنتج عنها منطقيا.

ج- وإذا كان هناك تناقض في أفكار (أ) و (ب)، وفي أفكار الناس جميعا، فذلك لأن هناك تناقضا في الواقع الذي يعكسه تفكيرنا. وجدلية الأشياء تُحدث جدلية الأفكار، وليس العكس؛ ولقد قال ماركس: "ليست حركة الفكر سوى انعكاسٍ لحركة الواقع بعد أن انتقلت إلى دماغ الإنسان."[29]

---

[27] ــ أورد ماركس (ت. 1883) هذا المثال بصيغة العامل المفرد، وبتوظيف وصياغة مختلفتين تماما، في معرض نقده للرأسمالية وطابعها الاستغلالي في فترة معينة، وربط ذلك بتكوُّن ما سماه بــ: "الوعي الثوري للبروليتاريا".

[28] ــ وهو ما يؤدي إلى ما يسمى، في أدبيات الماركسية، بالاستلاب أو الاغتراب(Aliénation).

[29] ــ نقلا عن أصول الفلسفة الماركسية، ج.بوليتزر وآخرون، ص، 279.



ويمكننا أن نستفيد مما سبق، بصرف النظر عن المبالغة في إرجاع كل الأفكار إلى المادة، أن للواقع المادي أبلغَ الأثر في تكوين معارفنا، وفي شموليتها، وفي تطورها تاريخيا.

2- من الماورائيات إلى العلم الوضعي

إن المعرفة الشاملة أو الحقيقة ترتبط، كما رأينا، دائما بمبدأ أول، سواء كان هذا المبدأ الأول معبَّرا عنه بالفكرة و المثال، فتكون المادة والطبيعة مجرد انعكاس له، أو في المادة والطبيعة، فتكون الفكرة والمثال تجليا من تجلياته. وفي كلتا الحالتين، فإن الجدل القائم بينهما كعلاقة تفاعل، هو الذي يشكّل المعيار الذي يحسُن الرجوع إليه. ولكنَّ صعوبة ما تواجهنا في هذا الصدد : إذا كان بإمكاننا ضبط مفهوم" الفكرة" لأننا ندركها عقليا، و"المادة" لأننا ندركها بالخبرة الحسية، فهل بإمكاننا إدراك "المبدأ الأول" الذي افترضناه؟

يجيب أوغيست كونت[30] على ذلك بالنفي، معتقدا أن "المبدأ الأول" هو طرح ميتافيزيقي لا يمكن التحقق منه، ناهيك أن نجعله أساسا لمعيار نتحقق به من مصداقية المعرفة والحقيقة. وينطلق في تدعيم موقفه، مما يسميه بقانون المراحل الثلاث المميِّزة لتطور التفكير البشري :

أ- المرحلة اللاهوتية: مع سيادة الاعتقاد الروحي بوجود إله — أو آلهة — كمدبر للعالم؛

ب- المرحلة الميتافيزيقية: مع تحول التفكير إلى النظر في مبادئ الوجود الأولى؛

ج- المرحلة الوضعية: مع استقرار التفكير على التجريب العلمي وتطبيقاته.

ويترتب على ذلك، أن العلم الوضعي يسحب كل مشروعية عن الماورائيات والغيبيات بصورة نهائية؛ ورفضُه لها مَبْنيٌّ على حقيقة، وهي أن مباحثها لا يمكن تبريرها بمناهج التجريب والاستقراء، وإذا كنا لا نقبل أية قضية باعتبارها تستحق التصديق ما لم تتحقق

[30] — كونت (ت. 1857) مؤسس الفلسفة الوضعية بفرنسا، وكذلك علم الاجتماع (وإن مهد له ابن خلدون بمقدمته)؛



بالمنهج العلمي، فإننا نساهم بذلك، في هدم أغاليط التفكير غير العلمي، وبالمقابل غرسِ مبادئ تفكيرٍ لا تقوم إلا على اصطلاحات علمية.[31]

نستخلص من هذا الاتجاه، أن الفلسفة يجب أن تتشبه بالعلم في كل شيء؛ فيكون بمقدورها تجاوز كل مشكلاتها التقليدية، كتبعيتها لسلطة الدين، وهيمنة الفروض الماورائية عليها مثل "المبدأ الأول"، مهما بدا لنا هذا المبدأ معقولا، أو ماديا.

خاتمة: حل الإشكالية

إن الفلسفة الحديثة كإنتاج فكري إنساني، لصرحٌ عظيم، وبناء شامخ بلا شك؛ ومع ذلك، فإنه لا يمكن القول بأنها تتفوق — في تنوع مذاهبها وتوجهاتها، وفي أصالة مناهجها وفاعلية طرائقها، وفي عمق غاياتها وخصوبة نتائجها — على أي إنتاج فلسفي نراه منسوبا إلى اليونان أو المسلمين؛ إلا أن ما يميزها، بالدرجة الأولى، هو تركيزها على تحصيل المعرفة بمختلف أبعادها، جزئية كانت أو شاملة، نظرية كانت أو عملية، تسعى من أجل التغيير بمبدأ أول كانت أو بدونه.

و سبب هذا التميز ثورة إبستيمولوجية تعكس التطور الهائل للعلم بنظرياته وكشوفاته فضلا عن تطبيقاته، بصورة غير مسبوقة في أي عصر مضى. ولا تزال هذه الثورة متواصلة ومعها التفلسف؛ وهمُّهما معا الوصول إلى الحقيقة وإفادةُ الإنسان.

---

31 — تأثر ج. س. مل (ت. 1873) بالفلسفة الوضعية، فنشرها في بريطانيا، وتبنى بعض مبادئها في تجريبيته.



(8) المشكلة الرابعة

[تاريخ الفلسفة المعاصرة]

كيف عبر الفكر الفلسفي المعاصر عن الهموم الأنطولوجية[1] والروحية للوجود الإنساني،

وكيف دعا ــ على أساسٍ من تحليل الظواهر وتوضيح الأفكار ــ

إلى نبذ ما وراء ذلك الوجود، والتحوُّلِ نحو ما يميزه من علم وعمل نافع ؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I- كيف عكست الفلسفة المعاصرة قلقَ الإنسان في الوجود، ونزوعَه إلى تجديد طاقاته الروحية؟

أولا: التعبير عن عمق معاناة الإنسان المعاصر إزاء الوجود

ثانيا: النزوع إلى تجديد الطاقة الروحية للإنسان

II- وكيف اهتمت بتحليل وجوده من خلال الشعور وظواهره، والفكر وتعبيراته، بمنأى عن كل ماورائي؟

أولا: تحليل وجود الإنسان من خلال الشعور وظواهره

ثانيا: تحليل وجوده من خلال الفكر وتعبيراته

III- وكيف مارست أخيرا،القطيعة مع تأمله الذاتي لوجوده، بتقديرها للعلم وما ينتج عنه من عمل نافع؟

أولا: العلم كبديل عن تأمل الوجود وترف الفكر

ثانيا: العمل النافع كأساس لفهم الوجود الإنساني

خاتمة: حل المشكلة

---

[1] ــ من أنطولوجيا(Ontologie) ، أوالفلسفة الأولى ومبحث الوجود: نظرية الوجود بشكل عام مستقلا عن أشكاله الخاصة، وتتضمن نسقا من التعريفات الكلية التأملية في الوجود.[روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ص: 448].



مقدمة: طرح المشكلة

إن ما يشغَلُ التفكيرَ الفلسفي المعاصر بشكل أساسي، هو ذلك النوعُ من القضايا الذي نجد في ثناياه تساؤلاتٍ تتعلق بالوجود الإنساني من حيث هو معاناةٌ، ومعرفة، وقِيَمٌ؛ ومن أهمها:

هل الفلسفةُ هي اهتمامٌ بالإنسان من حيث إنه كائنٌ يحمله الكونُ، أو من حيث إنه حاملٌ له؟ فهل هي اهتمام بما وراء الإنسان أو بما يصنعه؟ وهل ذلك الاعتبار الواسع الذي كانت تبوِّئه للماورائيات، ما يزال قائما؟ هل تكتفي بتحديد مكانة الإنسان في العالم أو تتجاوز ذلك، إلى تقدير إرادة هذا الإنسان، على تغيير هذا العالم وتوجيهِه وخلقِ مستقبل جديد؟ فهل هي تدعو إلى التأمل من أجل التأمل، أم التأملِ لتحقيق منفعة عملية؟ وهل مهمتُها تكمن في كشف الحقائق، أو في توضيح الأفكار؟ وهل الموجوداتُ ترتدُّ إلى مبدأ الوحدة أم هي من طبيعة التكثر والتعدد؟

للرد على هذه التساؤلات، ارتأينا أن نجملها في هذه الاستفهامات الثلاثة الكبرى:

I- كيف عكست الفلسفة المعاصرة قلقَ الإنسان في الوجود، ونزوعَه إلى تجديد طاقاته الروحية؟

أولا: التعبير عن عمق معاناة الإنسان إزاء الوجود

حينما نُلقي نظرة إجمالية أوَّلية، على أطوار الفلسفة المعاصرة، وما آلت إليه تحليلاتُها من نتائجَ وأبعادٍ، ينتابنا نوع من الإحساس بأن الفكر الإنساني يعايش أزمات عميقة تكاد تعصف بكيانه؛ بعضُها يتصل بحدود إرادة الإنسان، على ضوء تغيُّر موقفه من فكرة الوجود كتصور مطلق، إلى الوجود العيني المفرد، ومن الوجود الموضوعي، إلى الوجود الذاتي. فيحق لنا أن نتساءل تبعا لذلك : كيف تعاملت بعض تياراتها مع أسباب تلك الأزمات ومقدماتها، ومضاعفاتها وآثارها؟ وهل كان بمقدورها علاجُها وتجاوزها في نهاية المطاف؟

1- من الإنسان المتعالي إلى الفرد المتمرد

تصوُّرُ الحياة البائسة لكيركجورد[2] التي أودعها مصنفه " إما...أو..."[3] ــ بوصفها مصدرَ إلهام لفلاسفة الوجودية المعاصرين من أمثال هيدجورد (1889ـ1976) وسارتر (1905ـ1980) ــ حالةَ شابٍّ قد ضاق ذرعا بالحياة ؛ فالسوداويةُ واليأسُ ماثلان تحت الحالة المرحة التي يصطنعها، والشعورُ بالقلق ينتابه، وفكرة الانتحار تراوده، والمستقبل يبدو أمامه خاويا وبلا معنىً، والحياةُ محتقَرة بدون انفعال أو عاطفة، فيصيح:"إن نفسي مُثقلةٌ حتى أنه ما من فكرة بقادرةٍ على تعزيَتِها، وما من خَفقة مجنَّحة يمكن أن ترفعها إلى الأثير [...] بل كأنني في كهْف تروفونسيوس،[4] نسيتُ كيف أضحك! أمَّا ما سيحمله المستقبل؛ فليس لديَّ عنه أدنى فكرة، وحين يندفع عنكبوتٌ من نقطة ثابتة، فإنه يرى أمامه فراغا خاليا، ولا يهم ما يتخبط فيه."[5]

ثم يضيف على لسان القاضي (ولهلم)، بعد أن هدأت نفسه واستعادَ ثقته بقدراته: "لقد رأيتُ أن معنى الحياة هو الحصول على معيشة، وأن هدفها هو إحراز مكانة عالية.. ووظيفتي هامة بالنسبة لي وللآخرين، حتى أنها تجعلني راضيا وحُرًّا. لقد رأيتُ كلَّ هذا وضحكتُ!"[6]

تتبيَّنُ من خلال عناصر هذه (الصورة-الواقعة)، أهمُّ مرتكزات التشاؤم المشروع لمصير الوجود الإنساني حين تنهار القيمُ التقليدية المبنية على ثُلاثية العقل والمجتمع والدين :

أ- تقوم الفكرة الوجودية على لاعقلانية الوجود كحقيقة تقابل النظام العقلي ومبدأ التناسق، وأن الإنسان من جراء ذلك، يكابد"القلقَ" الوجودي باستمرار، وهو بدلَ أن يَقنع

---

[2] ــ فيلسوف دانماركي(1813ـ1855)، أفنى حياته في مقارعة الفلسفة التأملية والمثالية الهيجلية والكنيسة الرسمية، بوصفها جميعا تقمع الحياة الفردية، وتنظر إلى الوجود الإنساني بقناعٍ من التفاؤل المزيف.

[3] ـ في هذا الكتاب، يقدم المؤلف البديل بين أسلوب الحياة الجمالية وأسلوب الحياة الأخلاقية مع العلم بأنه يفضل بديلا آخر هو الحياة الدينية، يتركه لتقدير القارئ. انظر ، كتاب: « Kierkegaard, «Ou bien...ou bien

[4] ــ تقول الأسطورة أن بارفيسكوس فقد القدرة على الضحك في كهف تروفونسيوس، ولكنه استردَّها عند ديلوس لمرأى كتلة هلامية تمثلت في صورة الإلهة ليتو (Léto ou Latone mère d'Artémis & d'Apollon).

[5] ــ ف. برانت، كيركجورد، ص، 44.

[6] ــ المرجع نفسه ص، 46؛ والضحك هنا ــ كرمزــ أقرب إلى التشاؤم المحفز والفاعل، منه إلى التفاؤل المستكين والسلبي.



بالعيش في هذا الكون، يحمل على كاهله الكونَ خاليا إلا من الهموم، بلا عقل ولا اتجاه ولا أفكار كبرى، وهو مجرد"حالة عبثية" كما يقول ألبير كامو (1913ـ1960)[7] بوحي من كيركجورد.

ب- وتنبني على **أنانية** متمركزة حول الذات مقابل المجموع؛ والفرد إذا نظر إلى داخل نفسه ــ كما فعل كيركجورد ــ فإنه يغير الذات التي يحاول فهمَها عن طريق الاتصال بالآخرين دون الرجوع إلى التبريرات الزائفة كاللغة، بل بالدخول، حدسيا وبالتخيل العاطفي، إلى وجودهم.

ج- وتتأسَّس على، ما يدعوه سارتر، **"الوجود السابق للماهية"**، وعلى أنقاض الاعتقاد بالخلق الإلهي، من حيث إن الإنسان يوجَدُ أولا، ثم عليه أن يصنع ذاته؛ وبفضل سلوكه وقوة إرادته، يُقرِّر مَن يكون وماذا يكون. وهكذا تتبدَّى الحياة مشروعا ينطوي على المغامرة، لأن الفرد يخاطر بوجوده بأن يوجد، ثم لا يظل سلبيا، بل هو مدفوع بقوةِ طبيعة وجوده إلى العمل على أساسٍ من حرية الاختيار الدائم، وهو مسؤول عن اختياره بِتبنِّيه، ومعاناة ما يُفرزه من متاعبَ بالتفوق عليها، أوبتقبُّلها على نحو التزامٍ لا يخص أحدا سواه في هذا الوجود.[8]

نخلص في الأخير إذن، إلى أن الفكرة الوجودية في شقِّها اللاديني ــ وإن أمدت الفرد بالباعث على العمل بدلَ الاستكانة إلى النُّظم الصارمة التي تولدت عن عقلانيةِ ومثالية القرن التاسع عشر ــ هي كعلامةٍ فارقة، لم تستطع أن تمده بمنهجٍ فكري جديد واضحِ المعالم، يمكّنه من مواجهة حالة انهيار القيم التقليدية، (عدا التقيُّدَ بدراسة الوجود الخاص للفرد وما يُعانيه، على شاكلة ما رأينا عند كيركجورد)، وانتهت "إلى أن حياته تزخَر بالضيق وتنتهي

---

[7] ــ تمثّلُ أعمال كامو، وخاصة:(أسطورة سيزيف)، (الطاعون)، و(الإنسان المتمرد) ذروة النزعة اللاعقلانية المتطرفة.

[8] ــ استخدم مفهوم الالتزام هذا استخداما لا يخلو من تناقض: حيث استند إليه (هيدجورد) في تبرير مهادنته للنازية، بينما وظفه (سارتر) لاستثارة الهمم في فرنسا لمقاومة الاحتلال النازي. كما أدى، من جهة أخرى، إلى تسويغ اللاأدرية والإلحاد أحيانا.



بالموت والعدم؛ فكانت بهذا، قصةَ هزيمةٍ ويأس وتشاؤم [... بينما] قيامُ الإنسان بواجبه نحو قيم المجتمع الذي يعيش فيه، لا يطعن في حريته، ولا يتنافى مع استقلال شخصيته، بل عليه أن يشارك في تحقيق المصالح المشتركة، وأن يتعاون مع أقرانه على تحقيق الخير العام؛ فإنه يفيد من هذا الخير ويشارك في التمتع بآثاره، وهو يخضع لقيم المجتمع بمحض حريته، ولا يجوز له أن يتمرد عليها، إلا متى كانت هزيلةً بالية تعُوق التقدم وتعرقل التطور."[9]

2- الوازع الوجودي مقابل انحراف الثورة الصناعية

كلنا يخطئ، ولولا الوقوع في الأخطاء لما عرفنا السبيل إلى الصواب؛ إلا أننا لا نستطيع الاهتداء إلى هذا السبيل بدون استعراض الأخطاء، ومعرفة الثغرات التي تحددها؛ إن أزمة المدنية المعاصرة، بما آلت إليه من تفكك وانهيار وصدامات طاحنة، وما خلفته من مآس وكوارث وضحايا، تكفي لتصوير بشاعة المشهد. فهل لتأليه العلم، وتقديس المادة، وإخضاع الأفراد لآلة الاقتصاد الرهيبة منذ بدء عصر الثورة الصناعية، نصيبٌ في حدوث هذا الانحراف وما ترتَّب عنه من نتائج وفظائع؟

يعتقد ياسبيرس (1883_1969) وغابرييل مارسيل (1889_1973)[10] أن أزمة الإنسان المعاصر لا تنبثق من نفسه وإرادته، بقدر ما هي نتيجةٌ طبيعية للظروف التي اقترنت بتطوره المطبوع بالاختلال واللاتوازن، وأن المخرَج منها لا يتم إلا باتّباع ما يأتي:

أ- الكف عن الإعجاب المفرِط بنتائج العلم وتطبيقاته إلى حد الانبهار والوثوقية العمياء، والسعي بالمقابل إلى التكيف مع منجزاته التي يحققها اعتمادا على القيم الروحية بما يُتيح معايشة تجربةٍ وجودية متكاملة وأصيلة.

9 ـــ توفيق الطويل، أسس الفلسفة، بدون طبعة، ص، 85.

10 ـــ إن النظرة الوجودية عند هذين الفيلسوفين لا تتشح بالسواد، وليست تشاؤمية كما هي عند غيرهما ممن رأينا؛ وهو ما يتضح في كتابات ياسبيرس السياسية والفكرية، ومسرحيات مارسيل ومولفاته ذات التوجه الديني.



ب- فهم الوجود الإنساني فهما شموليا من حيث كونُه يتعدى الأبعاد الفيزيائية والبيولوجية، ومفهومَ الآلية المادية، إلى اعتباره كيانا قائما بذاته يتمتع بحرية الإرادة والاختيار؛ ووعيُه بهذه الخصوصية، يجعله صانعا مبدعا.

ج- الإيمان بمستقبل النوع البشري، لا على أساس تذويب الأفراد ضمن الآلة الاقتصادية الساحقة التي تفضي إلى النزاعات والحروب، بل بتحريرهم من سلطة النظم والجماعات، وبإعادة فهمهم من خلال علاقاتهم فيما بينهم، للارتقاء بهم فوق كل الأزمات.[11]

وهكذا، يتبين أن الفلسفة الوجودية في ثوبها الديني أكثر تجاوزا لحالة القلق والمعاناة التي يتعرض لها الإنسان المعاصر، وللنزعة التشاؤمية التي تكتنف تأملاته حول مصيره، لِما أفردته من مساعٍ لملء الفراغ الروحي، وذلك بالعودة إلى منابع الإيمان الصافية من جهة، وباتخاذ مواقف صريحة من أزمة الحضارة الغربية الراهنة ووجوب إزالة ما يُتربص بها، من جهة أخرى.

ثانيا: النزوع إلى تجديد الطاقة الروحية للإنسان

ومن ظلال هذه الأزمات وامتداداتها، إهمالٌ شبهُ كامل للذات، وقمعٌ لنوازعها الروحية. فكيف تسنى للفلسفة المعاصرة أن تصحح هذا الاختلال؟ وما البدائل التي تقترحها؟

1- الحدس من حيث هو نطور خلاق

لنتابع هذا الحوار المنعقد بين محصل المكوس (ص)[12] وبائع للكتب القديمة (ع) :

- (ص): يا هذا! هلاّ دفعت مستحقاتك كتاجر؟

---

[11] – يعترف ياسبرس، كوجودي واقعي، بأن الحرب شكل من أشكال الفناء النسبي، وهي بذلك، شرط للوجود ذاته على أن لا تتجاوز الحد الذي فرضه ذلك الوجود، وإلا تحولت إلى إبادة. ويقول، في معرض تناول التهديد النووي لهذا العصر: "إننا قد نفنى، أو قد نستمر في تطورنا الصاعد، إلا أن الإنسان الذي برهن على قدرته في السير الارتقائي، في وسعه إذا عاد إلى التمسك بالمعرفة وإلى الهدف التطوري الذي جعله له الحياة، أن يتغلب على كل صعوبة، وأن يمحو من مستقبله مآسي القنابل النووية". ياسبرس، مستقبل النوع الإنساني[نقلا عن أورحان ميسر، مع قوافل الفكر، ص85.]

[12] – المكوس ج. مكس وهو ما يأخذه عون الدولة أو غيره من أشياء أو دراهم على بائعي السلع وهو بمثابة ضريبة مباشرة.



– (ع) : وأنت، هلاَّ دفعتها كإنسان؟ فعقلك منصرف إلى تحصيل النقود،لا إلى الحياة؛

– (ص): أنا أرى عجبا في قولك، وكأني بك لا تملك عقلا تميز به ما تقول؛

– (ع): ما العقل إلا جزء من الوجدان الذي به أتعاطف مع الناس ولو لم يدفعوا لي شيئا من قراءتهم لكتبي؛ فهو الدافع الأعظم للحياة لا العقل، وأنت لا تنصت إلى وجدانك؛

– (ص): ليس لديَّ استعداد لسماع المزيد، عجّل! فوَقْتي ثمين؛

– (ع): أعلم أن الوقت عندك محدود منضود بآلة الزمن، أما عندي فهو، كالتَّجوال، تيار لا بداية له ولا نهاية، تتناوب فيه الذكرى، وشعورُ الحاضر، ورؤى المستقبل بلا توقف؛

– (ص): إنك بهذا تعطل مصالِحَ الناس والإدارةَ الوصية، فهي تقيدني بعملي هذا؛

– (ع): لو عدت إلى أعماق نفسك كإنسان، لكسرت كل قيد؛ إن لك إرادة تحسد عليها؛

– (ص): وماذا أصنع بإرادةٍ في الباطن لا تفيدني في الواقع؟

– (ع): إنها تحرر طاقتك الروحية، وتدفع تيار الحياة لديك باتجاه التطور الخلاق؛

– (ص): لنتفقْ على أن أُقايضك مستحقاتي كإنسان بإعفائك من مستحقاتك كتاجر؛

– (ع): بل سأدفع مستحقاتي كتاجر، وأتنازل عن مستحقاتك كإنسان لاشتراكنا فيه.

تتضح من خلال مضامين الحوار، أولوياتُ الفلسفة الجديدة التي حمل لواءها برغسون[13] (1859–1941) وأتباعُه من الحدسيين[14] وهي: الإنسان والحياة موضوعاً، الحدس أو الوجدان أداةً، والإبداع المعرفي والتطور الروحي غايةً كبرى :

أ– فالإنسان وما تنطوي عليه ذاته من انطباعات ومشاعر وأحوال، والحياة وما تتضمنه من تطور ووقائع وحركة حول هذا الإنسان (كما يمثلها تفكير بائع الكتب القديمة)،

---

[13] ـــ هنري برغسون (Henri Bergson) فيلسوف فرنسي شهير، كان له أكبر الأثر في مواجهة النزعات المادية والعقلية على حد سواء، معتمدا على الحدس والتجربة النفسية الباطنية، ودينامية الأخلاق والدين، عارضا أفكاره بأسلوب فني راقٍ.

[14] ـــ نذكر منهم خاصة: ج. سوريل (1847–1922)، هـ. دولاكروا (1873–1937)، وشارل بلونديل (1876–1939).



تشكل جميعا مَبْحَثا جديرا بالتأمل والنظر أكثر من الحساب الكمي، والأبعاد المكانية والزمانية الثابتة، وآلية العمل والتفكير (التي يرمز إليها سلوك المحصل).[15]

ب- وما يصطنعه الفكر في التعرف على طبيعته ضمن تيار الحياة، ليس العقل النظري الموجه أساسا إلى تفكيك الوقائع كآلية مجترة صمَّاءَ بفعل الارتهان بالوقت والمكان (وهي ما كان يتحجج به المحصل)، وإنما الحدس باعتباره وجداناً مسنودا بالعاطفة وغريزةِ الحياة والعقلِ، فيدفع صاحبه إلى التواصل والتشارك عبر تدفق الذكريات والمشاعر والآمال في سيل واحد غير قابل للتجزيء الزماني من حيث هو ديمومة مستمرة (شبهها البائع بالتجوال اللانهائي).

ج- فإذا تفاعلت الأداة مع موضوعها، تحققت الغاية الكبرى التي يتطلع إليها كل تفكيرٍ فلسفي، وهي حقيقة الإنسان والوجود كتطور خلاق ومستديم. وهذا ما يترجمه الانتقالُ الطبيعي من الأنا السطحي (المحصل ــ أي التقيد بالمكان والزمان الخارجين المَحدودين، وبالنظام الاجتماعي الضيق، وبالأخلاق المغلقة، وبالديانة الشكلية ــ إلى الأنا العميق (البائع)، أي المدّ الحيوي الحرّ، والخلق، والأخلاق المفتوحة، والطاقة الروحية الوثابة والتلقائية.

وغني عن البيان، أن تخطِّي العقل إلى الحدس، والمادة العضوية إلى الحياة النفسية بهذا الوضوح والإحكام، لهو فتح جديد مهّد لعودة مظفَّرة لما يمكن تسميتُه بالصوفية والروحانية المعاصرة، ولكن في ثوب واقعي (فهي لم تثن البائع عن دفع مستحقاته العينية إلى المحصل، مقابل الإيعاز للأخير بالعودة إلى وجدانه لتجديد طاقته الروحية وتحريرها).

2- الشخص تجربة ذاتية وروحية

وصل الغرب إلى حافة الانهيار بتفجر أزمة 1929، وبدا وكأن حضارته المترنحة تتجه إلى كارثة لا سبيل إلى تجنبها. فما هي دلالتها على مستوى القيم وفي منظور الفكر الفلسفي؟

---

[15] ـــ بمعنى آخر، تجاوز نظرية المعرفة القائمة على ثنائية الذات والموضوع، إلى دراسة الحياة النفسية للإنسان كوحدة.



يعتقد مونييه (1905-1950) مؤسس الشخصانية، أن أخطر ما في تلك الأزمة، كونُها تمثل عرْضا لإفلاسٍ روحي وفلسفي لمجتمع تفشَّى فيه قهر الإنسان، وضحَّى فيه بالحاجات الحقيقية للإنسانية من أجل إرضاء جشعه وحبه للتملك، وأن الشر مصدره الحضارة التي جعلت من الإنسان فردا مجردا مقطوعا عن الآخرين وعن الطبيعة. والحل لا يكون إلا بإعادة النظر الجذرية في قيم هذه الحضارة ومبادئها، وإعادة النهضة من جديد، من خلال :

أ- تغييرِ قيم الإنسان ومؤسساته؛ فالقهر ليس واقعة اقتصادية أو سياسية، بل هو"نسيج في قلوبنا،[... لذلك] إما أن تكون الثورة روحية، وإما لن تكون أبدا".[16]

ب- إعادةِ بناء نزعة إنسانية قادرة على أن تُدمِج، في حضارة جديدة، كلَّ معطيات التاريخ الإنساني والعلوم الإنسانية؛ ومحورُ هذه الترعة الإنسانية هو: الشخص.[17]

ج- تعميقِ التواصل بين الذوات الإنسانية، والإنسان والطبيعة، والاندماجِ بين المادة والروح من حيث إنه " لا حضارة إنسانية إلا إذا كانت ميتافيزيقيةَ الاتجاه".[18]

ويتبين، أنه بمثل هذه الفلسفات، حاول الفكر المعاصر معالجة أزمة الإنسان والحضارة؛ وبالرغم من إصداره حكمَ قيمةٍ على العلم وتطبيقاته، والعقل وتجريداته، وطغيان المادة على الروح كأسباب لهذه الأزمة، فإنه عكَس توجُّها حتميا إلى تجديد وإعادة بناء الوجود الإنساني من الداخل.

II- وكيف اهتمّت الفلسفة المعاصرة بتحليل وجود الإنسان من خلال الشعور وظواهره، والفكر وتعبيراته، بمنأىً عن كل ماورائيٍّ ؟

أولا: تحليل وجود الإنسان من خلال الشعور وظواهره

---

[16] ــ إيمانويل مونييه (E. Mounier) ، ص،492.

[17] ــ الشخص هنا، ليس الفرد المنعزل، بل المنخرط في الجماعة، المنفتح على الكون؛ وهو ما جسده مونييه نفسُه، حينما جمع ــ وهو المسيحي المتديّن ــ حول مجلته(Esprit) منذ صدورها في أكتوبر 1932، المؤمنين من مختلف الأديان وغير المؤمنين.

[18] ــ المرجع نفسه، الموضع نفسه. ويلاحظ أن مونييه متأثر في هذا بمعاصره جاك ماريتان (J. Maritain1975-1882) مؤسس"التومائية الجديدة" كفلسفة مسيحية تنطوي على نزعة إنسانية تامة، أي قائمة على فكرة الشخص المتحقق بالرعاية الإلهية.



وبِمُوازاة تعبير الفكر المعاصر عن أزمة الوجود الإنساني كانشغال رئيسي، لم يغفل هذا الفكرُ أهمية تحليل نظرية المعرفة وأحكام القيمة، على ضوء مغالاة مثالية وواقعية القرن التاسع عشر، في فصل الذات عن الموضوع، واحتكامهما إلى مبدأ أولَ تمّ افتراضُه خارج معطيات الشعور المباشرة؛ وهو ما يكرِّس تعدد "حقائق" الموضوع الواحد. فكيف يتم توحيدُ الذات مع الموضوع، كمنهج بديل لتجاوز هذه المشكلة، وحسم النزاع الناتج عنها؟

1- القصدية كمنهج جديد للمعرفة

لِنتأملْ طبيعة العلم، إن نتائجَه تتميز باليقينيَّة والثبات والاتفاق؛ ولْنتمعَّنْ في طبيعة التفلسف، إن مباحثه تتسم بالنسبية والاختلاف. فإلى أي شيء يعود ذلك؟

يعتقد هسرل (1859_1928) أن السبب في ذلك هو اعتماد العلم على منهج يَقتبس الدقة والتحليل والبرهان من الرياضات؛[19] فاستوجب اتفاقَ العقولِ على نتائجه. ولهذا، فالفلسفة، لكي تُصبح علما برهانيا، هي في حاجة إلى منهج يماثلها دقةً وإحكاما، يقوم على:

أ- التحرُّرِ من كل رأي سابق، وتعليقِ الأحكام الخاصة بالأشياء والأفكار بوضعها بين أقواس،[20] واستبعادِ كل الشوائب اللغوية، القطعيةِ الافتراضية، والحاصلة بالعادة، إلى غاية التقرير الدقيق لمعانيها ومُصادراتها المنطقية بواسطة البرهان التحليلي، والتصنيف الصارم.

ب- اعتمادِ الدراسة الوصفية الخالصة بالعودة إلى الواقع، والذهابِ إلى الأشياء نفسها؛ فما ليس مبرهَنا عليه بتحليل الخبرة ومشاركة الآخرين، عن طريق المماثلة الفيزيائية (البدن)، فضلا عن رصد تكرار الحوادث في الزمان، فلا قيمة له.[21]

---

19 — بدأ إدموند هسرل (E.Husserl) حياته العلمية رياضياً، وقد ظل يُكنُّ لهذا العلم إعجابا لا حدود له، فيما بعد.

20 — يشبه هذا الإجراء، بوجه من الوجوه، الشك الديكارتي، ولكنه شكٌّ لا ينفي الأشياء، بل يعطلها مؤقتاً. ولعل هذا ما أدى بـهسرل إلى اعتبار منهجه "ديكارتية جديدة".[انظر مقدمة كتابه"تأملات ديكارتية"، ترجمة تيسير شيخ الأرض، التأمل1، ص، 53.]. أما فكرة القصدية، فقد استقاها من أستاذه فرانز برنتانو (F. Brentano 1917-1838).

21 — الظواهرية (Phénoménologie) كمنهج، وإن اعتُبرت نقدا جديدا لنظرية المعرفة، إلا أنها تعدّت الكانطية، إلى اعتماد مبادئ مأخوذة من المنطق وعلم النفس كبحث دائب، ومحاولةٍ جادة لفهم المضمون العقلي الذي تنطوي عليه الظواهر.



ج- دراسةِ الظاهرة على أنها كلٌّ لا يتجزأ كموضوع، يبدو في الشعور مدركا بالحواس ومعروفا بالحدس، وفي الوقت نفسه كذاتٍ تُضفي على الإدراك دلالة وقصدا. وما دام الشعور ساحةً لتحقُّق هذه المعرفة، فإنه لا شعور إلا بموضوعٍ؛ والتناوب بينهما دليلُ وحدتهما.

وعلى هذا النحو، يمكن إرساءُ منهجٍ فعّال للفلسفة ولنظرية المعرفة معا، لا يُنكر أهميةَ الموضوع والواقع كما هو الحال عند المثاليين، بنفس القدر الذي لا يُقلل فيه من قيمة الذات والحدس العقلي، على غرار ما يُسلِّم به الواقعيون. وهو ما تأكد لاحقا، مع تعميم الظواهرية في الدراسات الإنسانية المختلفة، على أمل أن يحالفها بعضُ النجاح في ذلك.

2- الإنسان والظواهر المتكثرة

تُصوِّر لوحة (جورنيكا)[22] الشهيرةُ مشهدا استعراضيا لكائنات، بعضها إنسان؛ "امرأة تتضرع إلى السماء، وأخرى تندب طفلها القتيل، ورجل جريح يُمْسِك بسيف مبتور"، وبعضها الآخر حيوان، "ثورٌ هائجٌ، وحصان مبقورُ البطن". وما يجمع بين كل هذه الكائنات، كقاسمٍ مشترك، أنها قُدِّمت مشوّهةَ الوجوه، ومقطعة الأوصال، ومتداخلةً فيما بينها![23]

وللوهلة الأولى، يتراءى للناظر ألا معنىً يَقصد إليه هذا المشهدُ خلا المعنى الفني؛ وهو تفعيل الانطباع الذاتي والوجدان، وأن مثل هذا التفعيل لا يُشترط فيه أن يكون واحدا لدى جميع الناس، لأنهم يختلفون في انطباعاتهم بالفطرة، وأن التجربة الفنية والجمالية، مثل كل التجارب الإنسانية، ذاتيةٌ لا موضوعية، وليس بوسع العلم أن يتعرف عليها بصورة دقيقة.

---

22 ــ (Guernica)، وهي من أهم أعمال الفنان الإسباني العالمي بابلو بيكاسو (P. Picasso1973-1881)، رسمها أياماً بعد قصف الطيران النازي للقرية التي تحمل نفس الاسم عام 1937، في أثناء تورط الألمان في الحرب الأهلية الإسبانية.

23 ــ وذلك باستخدام القطع المثلثة،على عادة التكعيبيين في توظيف الأشكال الهندسية.



غير أن دُعاة تطبيق المنهج الظواهري في العلوم الإنسانية، وخاصة في ألمانيا وفرنسا،[24] يرون أن مجمل هذه الاعتراضات يمكن ردّها، فيما لو أُخضعت التجربةُ الإنسانية لآليةٍ، وهي (التعليق المؤقت، والوصف التحليلي، والقصدية المتعالية)، باعتبارها ظواهرَ للشعور:

أ- فالتعليق المؤقت يجعلنا وجها لوجه أمام الموضوع (مشهد اللوحة)، كظاهرة تتبدى على الشعور مباشرة من خلال تجربة حسية أولية (أضواء وألوان وأشكال)، بعيدا عن الأحكام القَبْلية، والعادات السابقة، والافتراض والتخيل.

ب- والتحليل يمكّننا من معرفة الظاهرة الإنسانية من الداخل، عن طريق وصف ما تُخلِّفه من أثر عاطفي، أو قِيَمي على الشعور (كائنات اللوحة ترمز، على الترتيب، إلى: الاستجداء، الحزن والشجاعة والعدوان، وأخيرا التضحية).

ج- والقصدية، وإن تخللت التحليل والوصف، فهي لا تبلغ كمالها المتعالي، إلا إذا عادت القَهْقَرَى نحو الوقائع مجتمعةً مع الانطباعات، أي بتوحيد الذات بالموضوع، والخروج من ذلك، بمعرفة إجمالية (قوامها في المثال: تخليد مأساةٍ واقعية حدثت بالفعل).

ومن نافلة القول، أن هذه الآلية ثُلاثية الأبعاد، لا تمثل مراحل تتعاقب تعاقبا زمنيا، بل تتداخل فيما بينها، وتتقاطع (تماما كما تتداخل وتتقاطع شخوص وكائنات اللوحة). والقصدية في النهاية، ليست تجميعا لعناصر التحليل والوصف، بقدر ما هي تناوب بين الذات والموضوع ؛ الموضوع يقدم نفسه للذات (الشعور) كمعرفة، والذات تضفي المعرفة على الموضوع في سياق واحد متصل. وهو ما أفاد في تقدم الدراسات الإنسانية باتجاه الموضوعية، كما يلاحَظ في النتائج التي انتهت إليها، مباحثُ علم النفس الغشطالتي، وعلم الاجتماع الوصفي، والانثروبولوجيا، فضلا عن ضبط سُلّم القيم وطبيعة الدين.

ثانيا: تحليل وجود الإنسان من خلال الفكر وتعبيراته

---

[24] — يمثلهم في ألمانيا: ماكس شيلر (1928-1874 M. Scheler)، ونيكولا هارتمان (N. Hartmann1950-1882)، وفي فرنسا: موريس ميرلوبونتي (M. Merleau-Ponty1961-1908) بالإضافة إلى لفيف من الفلاسفة الوجوديين.

إن السعي إلى إيجاد منهج جديد على نحو ما رأينا، يكون بمثابة الرياضيات بالنسبة إلى العلم في دراسة الوجود الإنساني وملحقاته، يثير مشكلة أخرى، تتعلق بطريقة التعبير عن الموضوعات التي يتعين أن تخضع لهذا المنهج؛ فإذا كان العلم قد حدَّد نهائيا، لغته الاصطلاحية الدقيقة، فأنتج واقعا موضوعيا لا لَبْس فيه، فهل استطاعت لغة التأمل الفلسفي تحقيقَ شيء من ذلك، وهي لا تزال تُعنى بالتعبير عن الماورائيات؟

1- تفكيك اللغة ضدّ الماورائية

يرى أعضاء (حلقة فيينا)،[25] أن مأزق التفكير الفلسفي المعاصر يكمن في عدم قدرته على التعبير عن نفسه في لغة دقيقة وواضحة؛ فإذا كانت العبارات المستخدمة في لغة العلم تقبل التحقق من صدق أو كذب ما تفيدانه من معانٍ واقعيا وتجريبيا، فإنها في غيره متعذرة التحقق بسبب سوء تركيب هذه المعاني، أو عدم ائتلافها مع بعضها، أو استحالة تعيُّنها.

إن كل عبارة لا تفيد معنى، لا يمكن التحقُّــقُ منها، أيْ لا يمكن وصفُها بأنها صحيحة أو خاطئة؛ وما يتعذر فهمُه والتحقق منه، لا يمكن اعتبارُه موضوعا للفلسفة. وعلى ذلك، لا بد من إقصاء الماورائيات جملة وتفصيلا؛ لأنها، باستخدامها للغة على غير ما يتفق عليه الناسُ، تبحث فيما ليس له وجود في الواقع، وأن مشاكلها عامة (في الأخلاق والدين وعلم الجمال)، "ومشكلة الواقعية والمثالية خاصة، ينبغي أن تُعدّ مشاكلَ وهمية زائفة."[26]

2- التحليل المنطقي توضيح للأفكار

في حوار إذاعي، يطرح المذيعُ هذا السؤال الهامّ على الفيلسوف البريطاني برتراند رسل(1872ـ1970): ماذا بقي للفلسفة أن تتناوله لهذا العصر من مواضيع، وقد غزا العلمُ ميادينها ميدانا بعد آخر؟ وتهاوت أقوى قِلاعها وهي الميتافيزيقا؟

---

[25] ـــ هم الممثلون الرئيسيون لتيار الوضعية المنطقية في الفلسفة المعاصرة، ومن أبرزهم: شليك، كارناب، نويرات، آير، وآخرون.

[26] ـــ كارناب، مشاكل وهمية في الفلسفة، [نقلا عن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة "كارناب" (Carnap 1970-1891) ج. 2، ص. 250].



فكان جوابه: إنما تتناول العلمَ ذاته، وتتناول ما لم يصل إليه؛ فإن المعرفة العلمية لا تغطي سوى جزءٍ ضئيل من الموضوعات التي تهمّ الجنس البشري؛ أما الفلسفة فهي تجعلنا نواظب ـــ بفضل تحليل منطقي ـــ على التفكير في أشياء، سنصل إليها يوما ما، بواسطة العلم.[27]

فما غاية التحليل (أو التحليلية) عند : رسل، وفتجنشتاين(1889ـ1951) ورايشنباخ (1891ـ1953)؟[28]

يرى هؤلاء وغيرُهم من المشتغلين بالرياضيات والمنطق والطبيعة، أن المعرفة الإنسانية على ثلاثة أنواع :إما علمية، أو تأملية، أو تحليلية، على الفلسفة أن تحدد موقفها منها:

أ- ففي المعرفة العلمية، لا يجوز للفيلسوف أن ينافس العالِم في علمه بأن يبحث في"طبيعة" المادة والإنسانِ حتى وإن كانت هذه من اهتماماته في السابق، فقد كفاه العلماءُ ذلك؛

ب- وفي المعرفة التأملية، فإن الفيلسوف لا ينتهي إلى نتيجةٍ بفعل ما رأيناه من أسباب؛ لذلك، وجب عليه أن ينفض يَديْه من الميتافيزيقا؛ فالتأمل في مباحثها لا يرقى إلى أن يكون معرفة؛

ج- وفي المعرفة التحليلية، يجد الفيلسوف ملجأً وحيدا، يتحصَّن فيه بكل أمانٍ ضد التيارات المناوئة له، فيكتفي بإخضاع العلم للتحليل الواقعي عن طريق الإحصاء ودراسة الاحتمالات، ويمارسُ التفكيك اللغوي للحقائق العامة والجزئية المنتشرة بين الناس.[29]

لقد كان البحث عن المعرفة اليقينية من أهم الدوافع التي دعت إلى ممارسة التحليل المنطقي. ولكنَّ اليقين فيها، ليس مطلقا، كما تصوَّرته الفلسفةُ التقليدية، بل يبقى نسبيا

---

27 ـــ هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي ، ص، 180.

28 ـــ (B.Russel) و(L.Wettgenstein) و(H.Reichenbach)؛ وقد ساهموا جميعا في تطوير المنطق الرياضي.

29 ـــ انفرد رسل ـــ دون غيره ـــ بمحاولة تطبيق التحليلية في شوون الإنسان؛ وهو ما تُفصح عنه مواقفه وكتاباته الغزيرة في السياسة والاجتماع والأخلاق والعلاقات العامة.

بمقدار ما يتحرر من الشك، ويقدِّمُ نفسَه بالوضوح الذي تبرره أسسُ المنطق وشواهدُ الخبرة الحسية، فضلا عن صدق التعبير عنه.

III- وكيف مارست الفلسفة المعاصرة أخيراً، القطيعة مع تأمله الذاتي لوجوده، بتقديرها للعلم وما ينتج عنه من أثر نافع ؟

أولا: العلم كبديل عن تأمل الوجود وترفِ الفكر

وفيما يتعلق بتأثير العلم — من حيث هو إنجازٌ في الكشف وإبداعٌ في المنهج — على وجود الإنسان، وبهيمنته على أطوار الفكر الفلسفي المعاصر، فإن القضية تفرز تساؤلين هامَين هما: فيمَ تتمثل المبادئ الجديدة للعلم، على ضوء تطور كشوفاته باتجاه تخطّي النظرةِ السابقة للنظام والانسجام في الكون؟ ثم ما هي أسس هذا التخطي على صعيد المنهج والتطبيق؟

1- من مبادئ العلم الجديدة: النسبية والاحتمال

في مطلع القرن العشرين، وتحديدا في سنة 1905، توصل هنري بوانكاري (1854-1912) في وقت واحد مع آلبرت آينشتاين (1879-1955) إلى فهم النظرية الخاصة للنسبية؛[30] فكان ذلك بمثابة الحدَثِ الأهم في تطور فلسفة العلم. فما هي نتائج هذا التحوُّل؟

يَعتبر علماء القرن التاسع عشر وما قبله، مبدأ الحتمية المطلقة ناموسا عاما في الطبيعة، وهو لا يمكّن من تفسيرها تفسيرا ميكانيكيا بحتا فحسب، بل ومن التنبؤ بحوادثها أيضا، فيشبِّهون سير الأشياء بسير ساعة ضبط الوقت.[31]

---

[30] — روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ص90. هذا، وينفرد الفيزيائي الشهير آينشتاين (A. Einstein1955-1879) بصياغته للنسبية الخاصة في 1905، والعامة في 1916 صياغة علمية، مما شكل فتحا عظيما في الفيزياء والفلك وغيرهما.

[31] — يقول بيير لابلاس (P.S. Laplace1827-1749): "يجب علينا أن ننظر إلى الحالة الحاضرة للكون على أنها معلولة لحالته السابقة وعلة لحالته اللاحقة، فلو أمكن لعقل ما، أن يعرف في لحظة معينة جميع ما يحرك الطبيعة من قوى[...] إذن، لاستطاع أن يعبر بصيغة واحدة عن حركات أكبر الأجسام في الكون، وعن حركات أخف ذرة موجودة، و لما بقي شيء مجهولا بالنسبة إليه، ولأصبح المستقبل والماضي حاضرين أمام عينيه."[مرحبا، المسألة الفلسفية، ص، 120].



ولكنَّ قوانين النسبية، بتجاوزها للفيزياء الكلاسيكية، مهّدت السبيل إلى تقويض مبادئ تلك الفيزياء، وخاصة المستمَّدةَ من التجريد الذاتي والتأمل الماورائي كالعلية والحتمية. وهكذا، يرى بوانكاري، وتابَعَهُ في ذلك نسبيا، معاصرُه ماخ (E.Mach، 1838-1916)، أن العلم يقوم على المشاهدة والفروض والاحتمالات من جهة، ودراسة العلاقات بين الظواهر من جهة ثانية، كبدائلَ تعدّل تلك المبادئ:

أ- فأما المشاهدة والفروض والاحتمالات، فيدلُّ ترابطها على أن رجل العلم لا ينبغي أن يتوقع من التجربة، أن تقدم له معلومات تكفي لوضع القانون، لأنها محدودة، وإن كانت من جهة أخرى، توحي لنا بعدد من الحالات، نتواضع عليها ونتفق. ويظل مبدأ الحتمية أجوف، إذا لم يُضَفْ إليه مبدأُ الاحتمال؛ وإقصاء الاحتمال معناه القضاء على العلم؛ ذلك "أن الظروف هي من التعقيد بحيث يكفي أن يخفَى عنا عامل صغير، حتى نخفق في تحديد الناتج[...] والظواهر تخضع لقوانين الصدفة حينما تكفي فروق صغيرة في الأسباب لإحداث فروق كبيرة في النتائج."[32]

ب- وأما دراسة العلاقات بين الظواهر بهدف التعرف على ما يربط بين الأشياء في تعاقبها، فهي أقصى ما يطمح إليه العلم لتكريس موضوعيته؛ ووضع القوانين ليس معناه تفسيرُ هذه الظواهر وتعليلُها، بل كل ما يُمكِننا فعلُه، إنما هو وضع شيء من النظام عليها، وتصنيفها، والعمل على تبسيطها، واستخلاص النتائج منها. ومن هنا، فالعلم يقرر ولا يفسر.

ونخلص، مما تقدم، إلى أن العلم في تطوره لهذا العصر، قد نزع عنه معظمَ المبادئ المتخيَّلة عن طريق التأمل الفلسفي المجرد، وخفف من تأثير ذلك الترف الفكري الذي حال بينه وبين معرفة حقائق الوجود والإنسان في نسبيتها وتفرُّدها، وقابليتها للنمو والتغير.

---

[32] ـــ هنري بوانكاري (H. Poincaré)، العلم والمنهج [نقلا عن بدوي، الموسوعة، ص، 388]. وقد دلّت علاقات الارتياب التي صاغها ورثر هيزنبرغ (W. Heisenberg1976-1901) فيما بعد، والخاصة بلاحتمية الإلكترون، على صحة هذه التحليلات.



2- تخطي العلم للنظرة السابقة: القطيعة مع التراكم لا مع البناء

إذا تجاوزنا مع باشلار (1884-1962) وبوبر (1902-1994) مبادىء العلم، إلى البحث في تقدم العلم، فإننا لا نتردد معهما، في وصف هذه النقلة بالقطيعة الإبستيمولوجية وبثورة النفي والتكذيب. فما هي مبررات هذا الوصف؟ وما هي سِماتُه ودلالاته كموقف؟

إن الاعتقاد الذي ساد طويلا في تفسير تقدم العلم عبر مراحل التاريخ، يُحيل ذلك إلى خاصيةِ التراكمية العفوية التي تطبعه؛ فكل عالِم يأخذ عن سابقيه، أو يتصل بمعاصريه؛ وفي الحالتين، لا يفعل أكثر من التحليل والتنقيح، ثم الإضافةِ والإنماء.

لكن الموقف الإبستيمولوجي الجديد، يرى أن التصور التقليدي، الآنف الذكر، يجافي في آن معاً، حقائق التاريخ والمجتمع ومنطق العلم ذاته وأنه أثرٌ من آثار الترف الفكري ليس إلا.

أ- فتاريخ العلم يبين ــ حسب باشلار ــ "كيف أن ما نَعدّه اليوم، نظرية علمية صحيحة، قد مر بالعديد من النظريات التي ثبت خطؤها في مرحلة تالية؛ ومعنى هذا أيضا، أن ندرك أنّ نظرية الغد ستكون صحيحة في نظر أصحابها، لأنها قضت على نظرية اليوم."[33] والحقائق العلمية تبرُز فجأة، كأنها ثورةٌ تنفجر بمعزِلٍ عن المحيط العام، وأحيانا ضدّه.

ب- ولا قيمة لحقائق العلم في المجتمع، إلا في إطارٍ من تبادل النظريات والآراء، بل"حتى عندما ينشأ فكرٌ علمي، وصاحبُه في عزلة عن الناس كما يقول باشلار، فإنه يحمل دائما طابَع المنافسة، ويتحدّى مراقبة الآخرين [...] ولا يكتمل للحقيقة معنى ، إلا في نهاية النقاش؛ هل هناك حقائق أولى؟ كلا! ليس ثمة سوى أخطاء أولى."[34]

ج- والعلم يمضي في طريقه بتصحيح المعارف عن طريق الإنكار والتشطيب والقضاء على السذاجة الأولى، لأنه جدلي بطبعه، يمارس الحوار والقطيعة معا؛ وعلى من يتصدى للنقد العلمي، أن يحترم دائما، انتفاضاتِ العقل وبوادرِ دهشته. فدَيْدَنُ العلم البناءُ والهدم، ليعود إلى البناء. وهكذا، تكون كل النظريات قد نُقّحت وأعيد تصحيحها وتطويرها.

---

[33] ــ بدوي، الموسوعة، ص، 292.

[34] ــ غاستون باشلار (G. Bachelard)، [نقلا عن جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ص، 166].



د- وزيادة على ذلك، وفي سياق الموقف الإبستيمولوجي نفسه، يضيف كارل بوبر دعوتَه الصريحة إلى تجاوز المفهوم الكلاسيكي للاستقراء بوصفه لا يستقيم والطابَعَ الجدلي والنقدي للمنهج العلمي؛ فهو يقترح مفهوما بديلا يقوم على ما يسميه بقابلية التكذيب؛ فإذا كان استقراءُ الحوادث كلِّها لأجل التحقُّق من صدق النظرية مستحيلاً، فإنه يتعين سلوك مسار عكسي إضافي أي من النظرية إلى الوقائع التي تكذبها، أو التي لا تَصْدُقُ عليها فيما يشبه الاستنباط؛ وهذا في رأيه، ما يميز العلم عن الميتافيزيقا. والاستقراء التام المطلق هو من قبيل الافتراض الموغل في الذاتية، والعلم التخيلي الكاذب.[35] وعلى هذا الأساس، يمكن حلُّ مسألة تقدم العلم.

ثانيا: العمل النافع كأساس لفهم الوجود الإنساني

إن التحول الذي حدث في الحياة المعاصرة مع انهيار القيم الإنسانية، وما نتج عنه من تفكك وحروب، وما أدّى إليه من معاناة أزمةِ هويةٍ ووجود في الفكر الفلسفي، دفع — كما رأينا — هذا الفكر إلى الاتجاه نحو توقير الوازع الروحي تارة، ونحو إحلال البحث العلمي تارة أخرى؛ لكنه أيقنَ في الأخير، أن ثمة من نقاط التباعد بين طرفي هذه الثنائية، ما يستوجب الاتجاه — بمعيتهما — نحو طرف ثالث محايدٍ يُضفي عليهما التعايشَ والتكامل، بل والتفاعل أيضا، ألا وهو تثمين العمل، وخاصة العمل النافع. فإلى أي حدّ نجحت الفلسفة لهذا العصر في تحقيق المعادلة المذكورة ؟ وما هي نتائج هذا التحول الأخير؟

1- من معيار الفكر إلى معيار العمل

لنفرضْ أن شخصا ما في أثناء سيره، يسمع نفيرَ سيارة من ورائه، فينحرف يمينا أو شمالا ليفسح لها الطريق، ويفهم من هذا، أنه يشرع في تغيير اتجاه سيره، وأنه يتخذ طريقا غير الذي كان يسلكه، ولا معنى بعد ذلك، للانسياق في ماوراء هذه الفكرة.

---

[35] — يضرب كارل بوبر (K.Popper) مثالا على ذلك، بالماركسية والتحليل النفسي؛ فكلاهما لا يوجد ما يناظره من وقائع. [انظر: ماهر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، ص، 367 وما بعدها].



إن معنى كل فكرة إنما يكون في أثرها في المحسوسات وفي العالم الواقعي، لا في عالم الأفكار والضرورات المنطقية والمعاني المجردة؛ فيرى بيرس (1839–1914) "أن الحق يقاس بمعيار العمل المنتج، وليس بمنطق العقل المجرد، والفكرة هي خطة للعمل ومشروع."[36]

ويقول وليم جيمس (1842–1910): "إن التفكير هو أولاً وآخراً ودائماً، من أجل العمل. وتصورُنا لأي شيء ندركه بالحس، ليس في الواقع إلا أداةً نحقق بها غاية ما."[37] ومن هنا، فالبراغماتية[38] تتضمن، من الوجهة الفلسفية، نقدا لمعيار الفكر، وتَبَنٍّ لمعيار العمل:

أ- إذْ أضاعت الفلسفة التأملية منذ نشأتها إلى غاية العصر الحديث، وقتا ثمينا في مهاترات لا تجدي، ومجادلات عقيمة لا تقدم ولا تؤخر؛ وهو ما أدى إلى تعدد المذاهب وتضاربها بتعدد وتضارب أمزجة أصحابها. وقد آن الأوان لطيِّ هذه الصفحة بالعودة إلى محك الواقع.

ب- والأفكار التي لها ظواهر محسوسة هي دلائلُ للعمل، واتجاهاتٌ إلى خلق النشاط ورسم مشاريعَ وخططٍ لبذل الجهد والإقبال على العمل، بما يساعد على إحداث تغيير في البيئة التي تحيط بالإنسان وعلى ضمان التكيف.

ج- والمعيار الوحيد لصدق الفكرة هو نجاحها في مجال العمل وما ينجر عن هذا العمل من نفع على مستويي الفرد والمجتمع.

2- الذرائعية فلسفة للحياة والإنسان

تَعرض علينا مسرحيةُ "موتُ بائعٍ جوّال"[39] قصةَ رجل يدعى (ويلي لومان) يتنقل بحقيبته ليبيع السلع والأدوات البسيطة من بيت إلى آخر، ومن ولاية إلى أخرى. وبدا مع

---

[36] — تشارلز بيرس (C. Peirce)، مقال: كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا؟ [نقلا عن توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط. 5، ص، 402].

[37] — وليم جيمس (W.James)، عن توفيق الطويل، المرجع نفسه، ص، 403.

[38] — (Pragmatisme)، وفي اليونانية (Pragma): تعني الأشياء التي يجري عملها؛ [روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ص، 217]: نشأت كمذهب في الولايات المتحدة نهاية القرن19، وكان لها بعض الأتباع في العالم وخاصة في بريطانيا.

[39] — "Death of a salesman"، للكاتب الأمريكي: آرثر ميلر (A. Miller 2005-1915)، وهي من أشهر أعماله.

الأيام، وكأنه يبيع نفسه وحياته عبر هذه الرحلات، خصوصا بعد تقدمه في السن؛ وانتهى به المطاف، إلى استغناء الشركة التي يعمل لها عن خدماته، بالرغم مما قدمه من تضحيات لأجل أن يضمن مستقبل أبنائه. وبما أنه صار في نظر هؤلاء الأبناء، مثالا للفشل لأنه لم يتمكن طيلة حياته من أن يحقق لهم شيئا، فقد قرر أن يجعل موته سببا لتعويض ذلك الفشل؛ وهكذا، ففي نفس اليوم الذي انتحر فيه (لومان)، امتلك الأبناءُ البيتَ أخيرا، بعد أن استوفى عددَ الأقساط التي كان يدفعها من راتبه، فضلا عن تعويضٍ مالي من شركة التأمين على الحياة التي كان متعاقدا معها. فابتاع هذه المرة، قبرَه مقابل بيت أبنائه، وموتَه مقابل حياتهم.

فما الذي نستخلصه من هذه القصة (بعيدا عن مأساويتها) من معان ترتبط بقيمة العمل من وجهة نظر الذرائعية[40] في العالم الجديد؟ وهل تمثل قِيما إنسانية على صعيد الفعل والواقع؟

يرى ديوي في أمْريكا، وشيلر[41] في إنجلترا، أن الحياة الإنسانية المعاصرة بتنوع تشكيلاتها ومظاهرها، هي وحدها المجالُ الحيوي الأنسبُ لتفعيل الفلسفة :

أ- فالعقل أداة (ذريعة) لتطوير الحياة وتنميتها بعد أن كان وسيلة للمعرفة؛ فلو جلس (لومان) يحلل فقط، وضعه الحرِج لأجل المعرفة، لما انتهى إلى شيء، ولكنه سارع إلى توظيفه لإيجاد خططٍ تُفيده في حل مشكلة في الحياة، كما عاناها. ويتساوى العقل في ذلك، مع أي عضو آخرَ من أعضاء الجسم؛ فالعين والأطراف ليست وظيفتُها نقلَ الألوان والأحاسيس، بل هي فوق ذلك (كما عند لومان في تجواله) أدوات للحركة، للتكيف مع الناس والأشياء.

ب- ومهمة الفلسفة تنحصر في خدمة الحياة، وتأمين سيرها وتيسير السبل لها، وتنسيق العمل فيها لكي تنمو وتطّرد؛ وهي بهذه الصفة، لا يجوز أن تثبت على حالة واحدةٍ،

---

[40] — (Instrumentalisme) أو الأداتية، تطلق أحيانا مرادفة للبراغماتية، ولكن الأصح أنها تمثل جناحا منها يقوده جون ديوي (J. Dewey 1859-1952) ويدعو فيه إلى مذهب طبيعي إنساني [روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ص، 215].

[41] — يسمي فرديناند شيلر (Ferdinand Schiller 1864-1937) ذرائعيته الخاصة بـ"النزعة الإنسانية" والتي تعتبر النتاج الطبية والأخلاقية وحدها معيارا للحقيقة [المرجع السابق، ص، 267].



إذ مشكلاتها ومادتها تنشأ عما يحدث من ضروب التوتر في الحياة الاجتماعية، وما يستدعيه من تقويم تربوي وأخلاقي.

خلاصة: حل المشكلة

تتميز الفلسفة المعاصرة إذن، وعلى ضوء ما عرضنا له من أطوارها، بأنها حوار دائم؛ موضوعُه الأساسي الوجود، والإنسانُ داخل الوجود، بما في ذلك مواجهةُ مختلف الأزمات التي أفرزها تطور العلم وتطبيقاته، على صعيد انحراف القيم عن مقاصدها الروحية والأخلاقية، وعلى صعيد عدم مواكبة الفكر الفلسفي لهذا التطور.

لذلك كلّه، انطوت هذه الفلسفة على دعوةٍ صريحة إلى النهل من الينبوع الروحي مبدأ، وإلى اتخاذ التفكير العلمي منهجا، وإلى الانصراف إلى العمل والإنسان والحياة موضوعا وغاية. وبالرغم من اختلاف رؤاها حول مستقبل الإنسان في هذا الوجود، إلا أنها تتفق على ضرورة ــ ليس فقط ــ إنقاذِه من أزماته الراهنة، بل وعلى اعتبار حلّ هذه الأزمات بمثابة ترياق[42] يحصن إنجازاته الحضارية القادمة من تكرار حدوثها.

***

وكمخرج للإشكالية، هناك ما يدعو إلى الحديث عن فلسفات في صيغة الجمع وعن فلسفة في صيغة المفرد: نقول فلسفات من حيث خصوصيات كل واحدة، ونقول فلسفة من حيث وحدة الغاية.

فمن حيث الخصوصيات نسجل كيف اتجهت **الحكمة اليونانية** نحو الرد على الأسئلة الثلاثة التالية: ماذا فوق الأشياء؟ وماذا وراء الأشياء؟ وكيف نعيش مع الأشياء؟ وكيف ساهمت في تشكيل **الفكر الإسلامي** عبقريات ثلاث: الإسلامية واليونانية وعبقرية اللغة العربية باعتبارها لسان القرآن الكريم؛ وتميزت بطرحها لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة؛ كما نسجل كيف توصل العقل الفلسفي الحديث إلى تجاوز سلطان الفكر التقليدي والأخذ بمرجعية العقل والتجربة، وتمكن من تحرير وعي الإنسان وتنويره وتغيير واقعه الاجتماعي،

---

42 – الترياق: دواء يستعمل ضدّ السّموم.



وتحقيق ثورة إبستيمولوجية تعكس التطور الهائل للعلم بنظرياته وكشوفاته فضلا عن تطبيقاته؛ وكيف حملت الفلسفة المعاصرة انشغالات الإنسان في الوجود وفتقت فيه قريحته الروحية، فرجعت به تارة، إلى الوعي المباشر بذاته المتأصلة، وتارة أخرى، إلى متطلبات الواقع المعيش وما يقتضيه من مواكبة تطورات العلم ومقتضيات العمل.

ومن حيث وحدة الغاية، نسجل كيف استطاعت كل الفلسفات على اختلاف مشربها وتنوع خصوصياتها، أن تحصر تطلعاته نحو غاية مشتركة وهي الحقيقة الأولى: تمثلت لدى اليونان على اختلاف مراحلها أولا، في العلل الخارقة المفارقة للأشياء، وثانيا، في المبدأ الواحد سواء كان ماديا (العناصر الأربعة) أو مجردا (العدد أو العقل، أو الله أو سبب الأسباب) وفي البحث عن السعادة مع مختلف الأشياء في أحضان عالم منسجم جميل. وهذه الحقيقة الأولى تمثلت لدى المفكرين الإسلاميين، في الله الواحد الأحد الذي يسبِّح له كل ما في السماوات والأرض وتتوق إليه كل الكائنات، ونسعى في كل نشاطاتنا وجهودنا ــ تأملية كانت أو جسمية ــ إلى التقرب إليه والفوز برضاه. وهذه الحقيقة أيضا، لمسها الفلاسفة المحدثون تارة في العقل الخالص، وتارة، في التجربة الحسية، وتارة، فيهما معا، أي في مطابقة الفكر مع الواقع ومطابقة الواقع مع الفكر في تكامل مفتوح على الحركية. وتتجلى هذه الحقيقة أخيرا، تارة، في مبدأ الوجود أي الوعي بالذات أولا وقبل كل شيء، وفي تقديس البعد الروحي في الإنسان، تارة، وفي الاحتكام إلى الواقع لتثبيت الذات واستمرار الوجود، تارة.

وعلى الرغم من أن عدد المحاولات التي تقدم بها الفكر الفلسفي عبر العصور والحضارات قديما وحديثا وحاليا، هو بعدد أصحابه، وعلى الرغم من أن هذا الفكر يعكس أيضا، خصوصيات العصر ومميزات الحضارة التي تحاصره، إلا أنه وإضافة إلى ذلك، جهد تراثي عالمي. إنه لفكر منسجم وجميل، وإنه لإنتاج إنساني يعتنق كل القيم لا جنسية له سوى جنسية الإنسان. فهو مهما كان المرآة العاكسة لثقافة أمة من الأمم وعصر من العصور، تراث فكري مشترك بدليل أن كل مبدع في هذا الحقل من التفلسف، يرث ممن سبقه ويجتهد ليمنح ما أضافه لمن يلحقه لأنه ملك عالمي مشترك، يحمل انشغالات الناس



ويرقى بها إلى العالمية؛ إلا أن هذه العالمية، قد تمنح الأقوى من الفرص ما يجعل فلسفات الدول المتقدمة تفرض نمطها على غيرها من الفلسفات، فتؤثر في مسار ثقافات وتوجهات إيديولوجية ليس لها من خيار سوى الرضوخ. وعليه، فإن التراث الفلسفي العالمي، ليس بعيدا في مفهومه عن التراث الأكثر تواجدا والأقوى تأثيرا.

الإشكالية الرابعة

كيف يمكن فهم الإشكالية القائلة بأنه قد تختلف مضامين المذاهب الفلسفية ولا تختلف صورها المنطقية التي تؤسسها؟

9- المشكلة الأولى: في العقلانية والتجريبية

إذا كان لكلٍّ من المذهبين: العقلاني و التجريبي ـ في مجال مصدر المعرفة ــ نسقُهُ المنطقي، وإذا كان، لا يُعقل ــ لهذا السبب ــ رفضهُما أو رفض أحدهما، فأيُّهما نتبنَّى، وأيهما نرفض، و هل يجوز الأخذُ بهما معا، على الرغم من تنافرهما؟

10- المشكلة في البراغماتية والوجودية

أي المسعيين نحتاج إليه، المسعى الداعي إلى العمل النافع في الحياة أم المسعى الداعي إلى رجوع الإنسان إلى ذاته الباطنية لتحقيق ماهيته ومن ثمة، تحمله تبعات كل ما يترتب عن ذلك، من قلق؟

(9) المشكلة الأولى

[بين المذهب العقلاني والمذهب التجريبي]

"إذا كان لكلٍّ من المذهبين: العقلاني والتجريبي ـ في مجال مصدر المعرفة ـ نسقُهُ المنطقي، وإذا كان، لا يُعقل ـ لهذا السبب ـ رفضهُما أو رفض أحدهما، فأيُّهما نتبنَّى، وأيهما نرفض، وهل يجوز الأخذُ بهما معا، على الرغم من تنافرهما؟"

***

مقدمة: طرح المشكلة

I- المذهب العقلاني

أولا: مدخل إلى المذهب العقلاني: عرض وضعية مشكلة وتحليلها

ثانيا: العقلانية ومسلماتها

ثالثا: اختبار المسلمات

II- المذهب التجريبي

أولا: مدخل إلى المذهب التجريبي والمسلمات التي يأخذ بها

ثانيا: اختبار المسلمات

III- الفلسفة النقدية بين العقلانيين والتجريبيين

أولا: في المجال المعرفي

ثانيا: في المجال الأخلاقي

خاتمة: حل المشكلة

مقدمة: طرح المشكلة

ما مصدر المعارف التي يحملها الإنسان؟ فهل هو العقل أو التجربة؟ فإن كان العقل هو المصدر الحقيقي للمعرفة، فهل معنى هذا، أنه كان سيكون المسؤول عن ذلك، حتى في حالة غياب التجربة؟ وإن افترضنا أن التجربة هي المصدر، فكيف تتشكل المعرفة من غير عقل؟ وقبل الفصل في القضية، يكون من المفيد الإطلال على رأي كل من العقلانيين والتجريبيين، وتقديرُ النسق الفكري لكل طرف منهما.

I- المذهب العقلاني

يُلمس النسق الفكري للمذهب العقلاني في المبدأ الجوهري الذي يحركه، ويتجسد ذلك في المسلمات التي يأخذ بها، وفي طريقة اختبارها. وقبل الإطلال عليه، من المثير أن نطرح الوضعية المشكلة الآتية، عرضا وتحليلا :

أولا: مدخل إلى المذهب العقلاني: عرض وضعية مشكلة وتحليلها

1- عرض الوضعية المشكلة

يواصل مذيع (م) في حصة جديدة مناقشةَ موضوع "العقل" مع شاب يبحث في العقلانية؛ هذا مقطعٌ منها:

- (م): لقد وصلنا في لقاء سابق إلى أن الإنسان كائن عاقل؛
- (ش): ليس في ذلك شك؛
- (م): فهل يولد عاقلا أو ليكون عاقلا؟
- (ش): لو قلتُ لكَ بأن لي مبلغا ماليا معتبرا، فهلا كنتَ تصدقني؟ لا بل كيف تصدق، وأنت لم تكشف عنه بعد؟ ولكن لو تهيأتْ لي فرصةُ إظهار ذلك كحضوري في السوق مثلا، لكنتُ سأستثمره وأتصرف فيه، ولكنتَ ستتأكد بنفسك من وجوده؛
- (م): هذا صحيح؛ ولكنني أعرف بأنك شاب مُعوِز، فمِن أين لك هذه الثروة؟
- (ش): إنها إرث؛ ألا تعلم بأن المحظوظ من المولودين، يكون غنيا بالقوة، قبل أن يرى الحياة؛ حتى إذا نما وبلغ الرشد اغتنى فعلا؛



– (م): هذا المثال أقبله، حتى وإن كان لا يُسحب على جميع الناس؛ ولكنْ هل يُفهم من هذا بأننا نولد عقلاء بالقوة، ثم مع النموّ والوعي نُصبح عقلاء بالفعل؟

– (ش): هذا الوعي يسير بالتوازي مع فُرص الحياة التي تتهيأ لنا. ولهذا، فالعقل استعداد فطري لدى جميع الناس يحتوي على مبادئ عالمية ثابتة وتامة تتماشى مع سائر أوضاع الحياة الواقعية المختلفة؛

– (م): ولكنْ ألا ترى معي بأن للحواس دورا في اقتناء المعرفة، وبأنه كما قيل، مَن فَقَدَ حسا، فقد علما؟

– (ش): ولكنْ لماذا لا تنطبق هذه القاعدة على الحيوان؟ ولماذا نثق بالحواس؟

– (م): معنى هذا، أن وراء أي إحساس أو تجربة عقلا يخلع على الصور المدرَكة نظاما عقلانيا؛

– (ش): أجل؛ ونظامه هذا، عبارة عن مبادئ سابقة لكل تجربة، غايتُها عقلنة الأشياء الحسية؛ ومن هذه المبادئ: مبدأ الهوية، ومبدأ السبب الكافي، ولِمَ لا مبدأ وجود الله الخالق المهندس؟

– (م): يولد الإنسان في عالم الأشياء المتغيرة، فهل العقل الثابت الذي تدافع عنه، ما يزال ثابتا إلى اليوم؟

2– تحليل الوضعية المشكلة

إن الإجابات التي يقدمها الشابُ عن الأسئلة المطروحة، ليست صادرة عن الأهواء والاتفاق؛ فإن قراءتها ــ مجموعةً ــ توحي بأنها تستجيب لنظام فكري محدد وتوجُّه نسَقي معين، وهو أن منطلق أية معرفة نسعى إلى اكتسابها، يجب أن يبدأ بالعقل باعتباره مجموعة من المبادئ الكلية والبديهية.

وما يؤول إليه تحليل اللقاء الذي جرى بين المذيع والشاب المهتم بموضوع العقلانية، يمكن تلخيصُه في أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتميز بالعقل؛ هذا العقل الذي لا يظهر بالضرورة عند الولادة، لأن مكوّناته فطرية وكامنة وتامة التكوين؛ ومع ذلك، نراه يأخذ في



الظهور تدريجيا مع نمو الإنسان وبلوغ رشده. وهو أيضا، مَلَكة فطرية لدى جميع الناس، تحتوي على مبادئ عالمية وثابتة، تَصلح لكل الأوضاع في كل زمان ومكان. أما الحواسُ، فلو كانت تشكل في الحقيقة، مصدرا للمعرفة، لكان الحيوان أحقَّ بها أيضا، نظرا إلى تزودها بالحواس، ولكان سيشاركنا في خاصية العقل. وهذا باطل. وحتى إذا عقدنا لها بعض الدور، فليسَ لها دور معرفي ولا آثار موثوق بها. ولهذا، فإن وراء أي إحساس أو تجربة، عقلا يمنح الأشياء الإطار العقلاني الملائم، ولا يقوى على ذلك إلا لأنه يملك بالفطرة، الأدوات التي تساعده في ذلك. ومن هذه الأدوات، يمكننا استشفافُ مبدأ الهوية ومبدأ السبب الكافي وكذا فكرة وجود الله. ومن الملاحظ أن الحوار لم يخلص إلى نتيجة، ما دام المذيع قد ترك الباب مفتوحا على السؤال المشكل وهو: يولد الإنسان في عالم الأشياء المتغيرة، فهل العقل الثابت الذي تدافع عنه، ما يزال ثابتا إلى اليوم؟ نترك المذهب العقلاني يجيب عن السؤال، بالكيفية التي يراها سليمة، والتي تنطبق مع أسسه ونظامه.

ثانيا: العقلانية ومسلماتها

1- ما معنى العقلانية؟

يُطلق هذا الاسم، على كل نزعة فكرية تقدس العقل، وتجعل منه المصدر الأول لنهل المعرفة، والأداة الأساسية التي تحرك كل المراحل المنطقية التي يسير عليها الاستدلال، والمقياسَ الفصل في تقدير القيم كالخير والصواب. ولهذا، فهذه النزعة تطلق على أنحاء شتى ومجالات متنوعة، في مجالات اللاهوت وفي نظرية المعرفة وفي الأخلاق.[1] وهي نزعة تتعارض مع اللاعقلانية، لأنها توجُّهٌ يأخذ بمصدر آخر غير مصدر العقل، كالأفكار الروحية، والسحرية

---

[1]- وتتقدم العقلانية تحت أشكال مختلفة في كل مراحل الفلسفة لدى اليونانيين أو المسلمين وغيرهم؛ وبالإمكان اعتبار آراء أفلاطون أو أرسطو وكذا المذاهب الرواقية وفرقتي المعتزلة وبعض الأشاعرة بأنها عقلانية من حيث إن العقل هو ما يسمح بتنظيم الفكر في الخطاب. إلا أن الصورة الواضحة التي تمثلها في الحقيقة، هي تلك التي حملها ديكارت، ومن جاء بعده من الفلاسفة أمثال سبينوزا ولايبنتز ومالبرانش.



والخرافية، والتجربة الحسية أيضا، كما هي لدى التجريبيين. والعقلانية نزعة تتعامل مع الآليات العقلية وأسسها كالبداهة والبرهنة والاستدلال.

وتجدر الإشارةُ إلى أن مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر، اعتبروا القرنين السابع عشر والثامن عشر عصر الجدال بين العقلانيين والتجريبيين.[2] ولا يخفى ما في هذا الاعتبار من بُعد فلسفي، الغرضُ منه حصر المتشعب والمتداخل في نظام نسقي، يساعد على توضيح الرؤية مع تجاوز المقاربة التي يفضلها بعضهم والتي بمقتضاها يتم تتبع الفلاسفة — واحدا واحدا — بالنظر إلى عصرهم، على الرغم من فائدتها في سياقها حيث يتقدم كل موقف يؤسسه الفيلسوف، كبناء جديد مهما يقال عما تبلغه درجة رثاثة الموضوع؛ لأن أي بناء هو إضافة، والإضافة قد تحملنا إلى اعتبارها مذهبا لا يشبه إلا نفسه. ويُخشى السقوط في تسجيل شريط يكون فيه عدد المذاهب بعدد أصحابها. وليس الغرضُ الاطلاعَ على خصوصية فكر كل فيلسوف، وإنما نريد البحث عما يشترك فيه الفلاسفة من توجهات، ولا عيب في التركيز على بعضهم. ولهذا، فإن النظرة الشاملة والنسقية تحملنا إلى الإطلال على القواسم المشتركة التي تجمع الفلاسفة ولا تُشتِّـتهم.

وهكذا إذن، فالعقلانية مذهب فكري يقول بأولية العقل وأن جميع المعارف تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية الموجودة فيه، والتي ليست متولدة من الحس أو التجربة. والأشياء لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزِل عن ذهن يَعيها، أما التجربة فهي بديلٌ للعقل أدنى منه مرتبة، وأن المعتقدات التي تقوم عليها وعلى الخبرة مشوبة بالخطأ.

2- مسلمات العقلانية

إن قراءة الإنتاج لبعض من ينتمي إلى العقلانية من المفكرين والفلاسفة، توحي بأن هذه النزعة تقوم على أساس مصادرة جوهرية واحدة، هي أن الأصل الأول للعلم الإنساني ومصدره الأسبق، هو العقل، وليس التجربة. ويكون معنى ذلك، أن المعارف التي يملكها

2- ولا يخفى إلى أي حد كرّس عملُ كانط عن غير قصد، من خلال تأسيس فلسفته النقدية التركيبية — كما سنرى في آخر القسم (III)، من هذه المشكلة — تقليدَ التقابل بين العقلانية والتجريبية.

الإنسان مهما تسلسلت حلقاتها، ترتدُّ في نهاية الأمر، إلى منبعٍ أولَ وواحد هو العقل. أما التجربة في معناها الحسي والعلمي، فتُعتبر حلقة ضمن السلسلة. ولهذه المصادرة، مسلمات جزئية أربع، وهي:

أ- ترتد المعرفة الحقيقية إلى ما يميز الإنسان؛ وما يميزه، هو العقل لا الحواس؛ وهذا العقل قوة فطرية لدى جميع الناس، ينهلون منها المعارف ويطمئنون إليها. أما الحواس فموضوعُها عالَمُ الأشياء ومعطياتُها لا تثبت على حال.

ب- والعقل يحتضن الحقائق المحدوسة التي توفر المنطلق الصلب والأول للمعرفة مثل المبدأ الذي لا مبدأ وراءه أو المبدأ الذي لا يمكن رفضه.

ج- ومن مميزات هذه الحقائق التي يحكم بها العقل، أنها كلية صادقة صدقا ضروريا، وسابقة لكل تجربة، لا يتطرق إليها الشك. ومنها يستنبط العقل النتائجَ التي تَلزم عنها، وبهذا تتشكل المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان ومكان.

د- وهذه الحقائق أو المبادئ العقلية الكـــلية ليست حكرا على المعرفة مجردةً كانت أو مادية؛ فمنها يستمد الفيلسوف الأخلاقي قواعده الأولى، ومنها يستلهم المرشدون والمربون والناس العاديون مقاصدهم السلوكية، بدون أدنى بحث عن برهان، لأنها واضحة.

3- اختبار المسلمات

أ- ترتد المعرفة الحقيقية إلى ما يميز الإنسان؛ وما يميزه، هو العقل لا الحواس؛ وهذا العقل قوة فطرية لدى جميع الناس ينهلون منها المعارف ويطمئنون إليها. أما الحواس فموضوعها عالم الأشياء ومعطياتها لا تثبت على حال. وتعليل هذا الاعتبار الذي يعتز به العقلانيون، يرتد في نهاية الاختبار، إلى ثماني نقاط تؤكد أن المسلمة الأولى صحيحة، وذلك:

* لأن العقل في جملته، ملكة ذهنية يستطيع الإنسان بواسطتها، إدراك المعرفة وإصدار الأحكام وتحديد سلوكه طبقا لهذه المعرفة. إنه مصدر جميع أفكاره، وحق مشاع لكل إنسان على وجه المعمورة، وقوة فطرية يتأسس أصلا على مبادئ عالمية، يجعل صاحبه فوق كل سلطة؛ وهو فوق هذا وذاك، أصدق محك للوحي. فقد أجَلَّهُ العديد من الفلاسفة وخاصة



منهم العقلانيين و قرضوا الشعر في مدحه وتبجيله ورفعوا الحكم والشعارات في شأنه وحكموا بعصمته ووهبوه ثقة مطلقة. وقالوا عنه بأنه نوع من الإشراق الخارق ومصدر لكل أصناف المعرفة الحقيقية؛ يرفع الآخذ به فوق إملاء كل سلطة، لا يخضع لعرف أو تقاليد أو عقائد أو غيرها، إن كان هذا ممكنا.

* **ولأن كثيرا** من العقلانيين شهدوا النور الذي شع منه (العقل)، والمعاناة التي تحمَّلها عبر التاريخ. لقد حاول ديكارت رد اعتباره في وقت لم يعرف فيه العقل سوى الازدراء. فأرجع له سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكاك التي تزعمها في فرنسا قبله، مونتاني (ت. 1592)، ورفض السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة، والعلمية ممثلة في أرسطو، رفَضَهما باعتبارهما، مصدرا للحقيقة، ورد الحقيقة إلى العقل، وجعل البداهة معيارها ومقياس الصواب والخطأ.

* **ولتوافق الوحي والعقل** عند أغلبهم حيث تناصر العقلانية القول بأن المبادئ الأساسية للدين فطرية أو بديهية وأن الوحي ليس ضروريا ما دامت أولياته مغروسة في الإنسان بالفطرة. ومع ذلك، فهو يصادق هذه الأوليات ويوجب رفض التسليم بكل ما لم يساير منطق العقل.ومن ثمة، يبقى العقل أصدق محك للوحي،[3] وخير مقياس لحقائقه. ولقد شاء القدر أن يرشح ديكارت زعيما للاتجاه الفلسفي في القرن السابع عشر، فقضى حياته في تبجيل العقل والعمل بتعليماته بقدر إجلاله لمن زوده به وهو الله.[4]

---

[3] – فإن ابن يوسف السنوسي الأشعري العقلاني، يصنّف العلم إلى ثلاثة أصناف، كما يبدو لنا من خلال إنتاجاته: الأول ضروري لا يجوز التشكيك فيه. شأنه شأن الحدس؛ وذلك كالعلم بالمدركات وعلم المرء بنفسه؛ والثاني بديهي كالضروري؛ يحتاج إلى العقل، وذلك كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات؛ والثالث هو العلم الكسبي الحادث، وهو في شقّه النظري؛ ذلك الذي يتضمّنه النظر الصحيح في الدليل. أما العقل، فهو العلوم الضرورية البديهية، وليس من العلوم النظرية إذ شرطُ ابتداء النظر، تقدّمُ العقل. وهذا التصنيف نجده عند بعض المتأخرين من العلماء. ولهذا، فإن استخدام العقل والاستدلال في علم الكلام هو تكليف شرعي محض، لأنه طبيعي. ثم إن مسألة الإيمان الصحيح لا تختلف كثيرا عن مسألة الاقتناع العقلي. إن مجرد فهم معاني العقيدة هو المعتبر لا مجرد حفظ حروفها. ومن يتصل بالتوحيد من غير فهم عقلي يكون إيمانه ناقصا. (السنوسي، شرح العقيدة الوسطى ، ص: 166.)

[4] – يعتقد السنوسي أن العقل معطى عاليّ وهو أحسن طريق وأضمن للبحث عن الحقيقة ولتعليمها. فهناك بنية عقلية قبلية لا تتغيّر. إن "منطق" الأطفال مثلا، (أو الجاهلين) ليس مخالفا لمنطقنا. إنهم دوما يفكرون على الطريقة العقلية. ولهذا، فلا يجب



* **ولأن ما يقوم** على أسس عالمية، يحقق الاتفاق بين الناس؛ إنه العقل الذي يتأسس أصلا بالفطرة على مبادئ عالمية، تعرف بالأوليات أو البديهيات؛ وهي مبادئ يدركها المرء بمجرد تفتحه، من غير ما حاجة إلى تجربة، ولا يختلف فيها مع غيره من الناس لأنهم جميعا، يملكون بالفطرة هذه الأوليات الثابتة والمبادئ العالمية. وفي هذا المعنى، يكتب ديكارت قائلا: "العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية [...] يتساوى بين كل الناس بالفطرة".[5] وهذه المبادئ بأسلوب أوضح، ليست من "مختلقاتنا، ولا من أثر العالم الخارجي فينا، ولكنها تولد معنا [...] فهي سوس النفس البشرية وهي قوام جميع أفكارنا"،[6] كمبدأ الهوية الذي يقول: إن الشيء هو عين ذاته، ولا يمكن أن يكون شيئا آخر؛ و مبدأ عدم التناقض الذي يقرر أن الشيء، لا يمكن أن يكون (موجودا) و(لاموجودا) في آن واحد؛ والأوليات الرياضية كقولنا: المساويان لثالث متساويان؛ والبديهيات المنطقية كقولنا: إن الكل أكبر من جزئه. ومن هذه الأفكار الفطرية أيضا، المسائل الهندسية كزوايا المثلث الثلاث المساوية لقائمتين، والمبادئ الأخلاقية الأولية كالخير والشر، والحقائق الإلهية كفكرة الخالق. وهذه الأوليات أو البديهيات تسمى عند المسلمين، بالمعقولات الأولى (أو الفطرية أو الضروريات أو الأوائل المتعارفة)، بحيث قيل: تحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر، ولا يدري كيف ومن أين حصلت. وهي أيضا، قضايا يصدق بها، العقل الصريح

ترقب سن الرشد لديهم حتى نقول إنهم أدركوا مرحلة البحث العقلي عن الحقيقة. فلا بدّ إذن، من استعمال العقل وطرُقه حتى مع من هم دوننا سنّا أو علما. ذلك لأن المستويات مهما كانت درجة اختلافها عند الناس، لا تصنّف إلى طبقات عقلية نخاطبها بلغة البراهين العقلية، وإلى طبقات دون عقلية نخاطبها بلغة العواطف. (ج. بوقلي حسن، الإمام ابن يوسف السنوسي، وعلم التوحيد، ص، 104).

[5] – ديكارت، مقالة في المنهج القسم الأول (البداية). جاء عن الشهرستاني أن العقل قوة أو هيأة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء عن المواد، والناس في ذلك على استواء من القدم، وإنما الاختلاف يرجع إلى أحد أمرين: أحدهما اضطراري، وذلك من حيث المزاج المستعد لقبول النفس، والثاني اختياري، وذلك من حيث الاجتهاد المؤثر في رفع الحجُب المادية وتصقيل النفس عن الصُدأة المانعة لارتسام الصور المعقولة. (الملل والنحل، ص، (191-193).

[6] – كمال يوسف الحاج، رينه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، ص، 106.



لذاته، وبفطرته، لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه، من تعلم أو تخلق أو تجربة، ولا تدعو إليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس.[7]

* ولأن هذه المبادئ الفطرية البسيطة والواضحة لا يشوبها الخطأ، يقول ديكارت: إنها أفكار فطرية لا يُخشى منها ضرر لأنها لا تؤدي إلى الخطأ إطلاقا، فهي متصلة بطبيعة العقل اتصالا وثيقا بحيث يستحيل فصلها عنه؛ ومن هنا، كانت فكرتنا عن وجود أنفسنا وفكرتنا عن وجود الله صحيحتين لأنهما فطريتان ولأنهما واضحتان جليتان تامتان أشد ما يكون الوضوح والجلاء والتمام.

* ولأن ما يصمد أمام قوة الشك، ويستغني استغناء كليا عن العالم الخارجي يشكل الحجر الصلب لبناء المعرفة كما هو شأن "وجود أنفسنا" كفكرة شديدة الوضوح لا مفر منها.[8] ولتقريب الغرض من هذه الحجة، يمكننا تلخيص تجربة ديكارت في الصورة الاستدلالية التالية: "إذا كنتُ لا أستطيعُ أن أشُكَّ في شكّي، فإنيّ على الأقل، مُتيقّنٌ بانني أشُكُّ؛ و إذا كنتُ على وعْيٍ بأنني أشك، فأنا أفكر دائما؛ وكوني أفكر دائما، هي قاعدة صلبة لا أَحِيدُ عنها لأنها إثبات لوجودي، و لأنها في غاية الوضوح".[9] وهذا الاستغناء الذاتي عن عالم الأشياء، سببه أن الله يلقي فينا فطريا بعض الأفكار: فكرة الله، وأفكار الشؤون الرياضية، ويمنحنا المفهوم المباشر الخاص ببعض المبادئ الأولية. ويجعل الذهن فينا يأتي بهذه الأفكار من نفسه، ومن نفسه فقط. فالذهن بفضل الله يملك هذا الاستعداد الطبيعي، لأنه يجد

---

[7]- يقول محمود قاسم: إن ابن رشد يسلم "قبل كل شيء بأن العقل ــ وهو هبة من الله ــ لا يمكن أن يكون مناقضا بحال ما للوحي الذي جاءت به الرسل" و"إن ديكارت ــ وهو من أكبر فلاسفتهم ــ لم يؤمن إيمانا يعتمد على العقل اليقين، وإنما بنى إيمانه على أساس ما تلقاه في طفولته عن أبويه" و"أن بسكال وهو مفكر مسيحي آخر، كان يقول، إن الإيمان نوع من المقامرة التي يضحي فيها الإنسان بعقله من أجل عقيدته. وبسكال هو الذي كان يخاطب العقل، فيقول"لتصمتْ أيها العقل العاجز الذي لا شأن لك بالحديث في هذه المشاكل الكبرى". ويرى ابن رشد أن معرفة الله معرفة برهانية قائمة على أساس العقل والتفكير يجب أن تكون سابقة لكل معرفة سواها. (محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، ص، 50، (75-76)، 80).

[8]- يقول ديكارت: "(أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة، [وتبقى صحيحة] كلما نطقت بها وكلما تصورتها في ذهني". (التأمل الثاني، الفقرة، 5).

[9]- ارجع إلى نصوص فلسفية مختارة، النص رقم: 39.



في ذاته بوساطة الشهود المباشر، المفاهيم التي تدل على ذوات حقيقية أزلية وثابتة لا تتغير؛ وهي حالة يعدها ديكارت الآن، موجودة في داخل الذهن نفسه بعد محنة الشك الذي طرحه.

* ولأن اليقين والتماسك الذين يطمح إليهما كل باحث عن المعرفة، يوفرهما العقل الاستدلالي الصحيح: وهذا المبتغى لا تحققه التجربة لأنها تزوّدنا بمعلومات متفرقة، لا ترقى باجتماع بعضها بالبعض الآخر، إلى مرتبة اليقين المنشود. إضافة إلى أنها نسبية ونتائجها احتمالية.

* ولأنه أخيرا، بفضله يهتدي الإنسان إلى اكتشاف خداع الحواس: وهذه حقيقة يكتشفها بنفسه. يقول ديكارت:[10] "كل ما تلقيته حتى الآن على أنه أصدق الأشياء وأوثقها، قد تعلمته من الحواس أو عن طريق الحواس: غير أنني اختبرت أحيانا هذه الحواس، فوجدتها خداعة؛ وأنه من الحذر ألا نطمئن أبدا إلى من خدعونا ولو مرة واحدة".[11] وفعلا، فإنه لم يشك في الأشياء فقط، ويسحب الثقة عن حواسه فحسب، بل شك أيضا، في جسمه بحجة أن ما كان يراه في الحلم تحول إلى أوهام بمجرد الانتقال إلى اليقظة، وتساءل عما إذا لم يلق ما يراه في اليقظة، نفسَ المصير الذي لَقِيَتْه مدركات النوم. إلا أنه تثبت من أن الأفكار الرياضية ما تزال صامدة على الدوام إذ أضلاع المثلث تبقى دائما ثلاثة، وبأن الكائن الذي يحمل بالفطرة تصور اللانهائي مع علمه بأنه متناه، يدرك هذه الحقيقة وهي أن هذا التصور

---

[10] – تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، التأمل الأول الفقرة 3.

[11] – لم ير أفلاطون في الإحساس سوى ما يشبه المعرفة التي تسمح بالدخول إلى واقع العالم الحسي والمادي والمتغير. والاحتكام إلى التجربة الحسية معناه الحياة كأسرى داخل كهف يتخلون الأشباح التي تمر على الجدار المضيء قليلا، كحقيقة في ذاتها. وما رفْعه كشعار فوق باب مدرسته "لا أحد يطرق أبوابنا إن لم يكن رياضيا"، إلا تقدير للرياضيات، لأنها تعلمنا كيف نتخلص من حواسنا ونهتدي نحو الاحتكام إلى العقل الذي هو الضامن الوحيد والضروري لإدراك جدلية الفكر.



عن اللانهائي قد أودعه فينا كائن لامتناه. إن الله هو الوحيد الذي يملك صفات كائن المتناهي. فوجوده إذن، يقيني.[12]

ب- والعقل يحتضن الحقائق المحدوسة التي توفر المنطلق الصلب والأول للمعرفة مثل المبدأ الذي لا مبدأ وراءه أو المبدأ الذي لا يمكن رفضه. ويثبت الاختبار صدق هذه المسلمة في ثلاث نقاط، وذلك:

* لتوفرنا على الحدس أولا وقبل كل شيء: ولكن كيف تدرك الحقائق بالحدس ومن غير مقدمات؟

لقد تأكد العقلانيون من أن الحقائق الأولى، (الأوليات الرياضية والمنطقية) تنشأ وتدرك بالعقل عن طريق الحدس، ومن غير مقدمات؛ والحدس نور فطري غريزي يمكّن العقل من إدراك فكرة ما، دفعة واحدة، وليس على التعاقب. فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه. وهو لا يقوم على اختبار تجريبي، ولا تأمل عقلي، لأن هذا الإدراك من الوضوح بحيث يمتنع معه كل شيء، لأنه لا يقوم على شهادة الحس، ولا على أحكام الخيال الخدّاع؛ بل هو عمل عقلي محض، به تدرك الأفكار والطبائع البسيطة التي لا تنقسم إلى أجزاء، كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد. والأفكار عند زعيم العقلانيين ثلاثة أصناف: صنف عرضي ومرجعه إلى الطبيعة الخارجية، كفكرة الشمس والحرارة والألوان والطعوم، وهذه أفكار غامضة، لا تشكل معرفة صحيحة؛ وصنف مصطنع ركّبه العقل من الأفكار العرضية السالفة، كصورة عرائس البحر الفاتنات والخيل ذوات الأجنحة الطائرة، وهذه أفكار مركبة؛ وصنف فطري، مثل فكرة اللانهايَة، وفكرة الكمال، ليس مستفادا من الحواس.[13]

---

[12] - تأملات، التأمل 3؛ وحتى في حالة شكه، شك في كل شيء ما عدا أنه يفكر وبأن الله موجود، يعني أننا نعرف عالم الأفكار قبل معرفتنا لعالم الأشياء الحسية (الله الخالق قبل العالم المخلوق). ولا تنطلق براهين وجود الله كما هو عند الكثيرين من الفضوليين، من العالم الخارجي وإنما من عالم ذواتنا.

[13] - ديكارت، التأملات، التأمل الثالث، الفقرة 9.



* لبلوغنا الحقائق الخالدة بمنٍّ من الله: إن بعض القضايا التي يحكم بها العقل، قضايا لا يتطرق إليها الشك، وتصدق في كل زمان ومكان. ومن المنطلقات العقلية الأساسية والصلبة التي فرضت نفسها عليه ولم يستطع أن يشك فيها إطلاقا، فكرتا اللانهائي ووجود الله. لا يمكن أن يأتي تصور اللانهائي من كائن غير كامل: وهذا الكائن غير الكامل لا يعني سوى هذه المادة المفكرة التي تشك والتي ترغب. فهذه الفكرة لم يَبنِها فكرنا انطلاقا من عناصر التجربة (حيث إن كل سبب خارجي هو متناه ومحدود) ولا إبداعا مستقلا عن عقولنا الناقصة. يقول ديكارت في التأمل الثالث (الفقرة 21): "أجد أن فكرة اللامتناهي سابقة لدي لفكرة المتناهي أي أن إدراك الله سابق لإدراك نفسي إذ كيف لي أن أعرف أني أشك وأرغب ـــ أي أن شيئا ينقصني وأنني لست كاملا تمام الكمال ـــ إذا لم تكن لدي أية فكرة عن وجود أكمل من وجودي، عرفت بالقياس إليه، ما في طبيعتي من عيوب"؟ وعليه، فبما أن لكل أثر سببا وأن السبب ليس أقل واقعية من الأثر، وجب أن تكون فكرة اللانهائي أثرا لكائن كامل يكون هو الصانع الحقيقي. إذن الله موجود، والفكرة التي أملكها عن اللانهائي هي أثر من آثار صنعه. إنه أثر الخالق في مخلوقه. وهذه الفكرة معطاة لنا بالفطرة: ففي الوقت الذي أفكر، فإن الوضوح والبداهة في مَلَكتي، يجعلاني أدرك أن الله موجود. "وأفكارنا الفطرية تأتي من ملكتنا الفكرية نفسها". فهذه الفكرة إذن، لا يمكن أن تكون صادرة إلا عن الله الذي طبعها في أنفسنا منذ النشأة الأولى. ويصل هنا، ديكارت إلى الله عن طريق الحدس من الداخل، ولم يشعر بالحاجة إلى شهادةٍ من التجربة الخارجية، لأن الله لا يحتاج إلى ضمان العالم الخارجي؛ ولكن على العكس، إن العالم الخارجي هو الذي يكون بشهادة من الله، وإلا تحطم وانقلب أضغاث أحلام.[14] من أجل هذا رفض ديكارت أن يتسلل إلى الله عن طريق العالم، بل رأى عكس ذلك، أن معرفتنا للعالم هي في بدءٍ من معرفتنا لله. فبدل أن يأخذ الأرض مصعدا إلى السماء، أخذ السماء منحدرا إلى الأرض. فالله عند الأقدمين من وراء

---

[14] ـ كمال يوسف الحاج، ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، ص، (130-132).



الكون؛ والكون عند ديكارت من وراء الله. وقد استخرج ديكارت من فكرة الكمال اللامتناهيِّ التي عثر عليها في "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، براهينَ ثلاثةً على وجود الله، المبدعِ لجميع الأشياء في الكون.[15]

وعندما ضمن ديكارت وجود الله، ارتأى أنه الآن يستطيع امتلاك يقين متين لتأسيس معارفنا. لكن الإنسان غير الكامل يخطئ ويمكن أن يُحمل على الخطأ، والكائن الكامل لا يخدع لأن الخداع يشارك في النقص ولا يمكننا أن نصف به الله دون تناقض. إذا كان الله موجودا، وأنني بالأفكار الفطرية أشارك في كماله، فإن الخطأ عندئذ، ليس نتيجة لنقص أنطولوجي (وجودي)، وإنما يأتي فقط، من قصور ملكاتي. ولأننا نملك فكرة الكمال، نستطيع الاعتراف بلاكمالنا. فاللاكمال الذاتي — أي لاكمال الكائن المفكر — يفترض الكمال الموضوعي الأنطولوجي أو يفترض وجود الله. ونتيجةُ البحث هذا عن الأسس الأولى، تصل بنا إلى إدخال الله في نظرية المعرفة، مع التساؤل عما مجال هذه المعرفة؟ إنها معرفة نظام وقوانين الطبيعة بمشاركتنا في الكمال الإلهي. وما نعرفه في النهاية، هو حقائق خالدة أسستها الإرادة الربانية الثابتة والمطلقة.

* لتقدم الحقائق الخالدة كمبدأ لا مبدأ قبله: كانت الفلسفة الأوروبية في القرن السابع عشر، يسودها الاعتقاد بوجود هذه الأفكار الفطرية التي تمثل حقائق بسيطة مركبة، وحقائق موضوعية غير ذاتية، كفكرة الله وفكرة النفس وفكرة الامتداد ونحوها؛ وهي مبادئ ليست من ورائها مبادئ، وخاصة منها فكرة وجود الله. فهي تدرك بالحدس، ومن غير مقدمات. ومنها، يستنبط العقل النتائج التي تلزم عنها، و بهذا، تتألف المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان و مكان.[16]

---

[15] – ويفضل أهل التفكير الإشادة في هذا السياق، بمقولة مالبرنش المشهورة: "أنا أفكر، إذن الله موجود".

[16] – يقول ديكارت في مدخله (لعمداء ودكاترة جامعة اللاهوت في باريس): "كل ما يمكن معرفته عن الله، يمكن البرهنةُ عليه بمبررات لسنا في حاجة إلى البحث عنها، بعيدا عن أنفسنا، والتي لا يقوى على توفيرها لنا سوى تفكيرنا". وفي تصوره، فإن العقل بالموازاة مع اللاهوت الموحى، هو الذي يستطيع أن يبرهن على وجود الله بالبرهان الوجودي بحيث إنَّ وجود الله يُستخلص بالضرورة، من ماهيته كما يُستخلص بالضرورة، من ماهية المثلث، تساوي مجموع زواياه مع قائمتين. ومن الناحية



يعتقد ديكارت أن كل إنسان يحمل معه منذ الولادة، عددا من المفاهيم التي منَّ الله بها عليه: مفهوم الله بالذات، فكرة الأشياء الرياضية المختلفة، فكرة عددٍ من المبادئ الأولية المتحكمة بالعلوم. ومثل هذه المبادئ العقلية، تشبه في نظرهم، قوانين المنطق من حيث إنها موضوعية عامة شاملة، بمعنى أنها لا تنسحب على فرد دون فرد، بالإضافة إلى أنها ثابتة غير متغيرة.

ج- ومن مميزات هذه الحقائق التي يحكم بها العقل، أنها كلية صادقة صدقا ضروريا، وسابقة لكل تجربة، لا يتطرق إليها الشك. ومنها يستنبط العقل النتائج التي تلزم عنها، وبهذا تتشكل المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان ومكان. وصدق هذه المسلمة، يتجلى في نقطتين، وذلك:

* لأن هذه الحقائق كلية صادقة: تتميز هذه المعرفة، بالضرورة والشمول؛ والمقصود بالضرورة والشمول، انسجام القضايا المعرفية تلقائيا، مع متطلبات العقل المنطقية، وتعميمها على كل العقول البشرية في كل زمان ومكان. وهي قضايا، لا يمكن أن تصدق مرة، وتكذب أخرى، كقولك: إذا كانت (أ) أكبر من (ب) و (ب) أكبر من (ح)، كانت (أ) أكبر من (ح). هذا حكم صادق دواما. ومثل هذا، يقال في قوانين المنطق، وأوليات الرياضة. هذا، وتُوفِّر الرياضيات المنهج الملائم للمسعى العقلاني من حيث إنها تشكل النموذج المثالي لكل العلوم، لأنها تطرح المشاكل طرحا واضحا وبينا، وتملك المفاهيم والمبادئ التي بواسطتها يمكن اكتشاف بعض الحقائق العالمية والبديهية واستنتاج مبادئ قبلية وغير مردودة.

إن بعض القضايا التي يحكم بها العقل، قضايا كلية صادقة صدقا ضروريا، لا يتطرق إليها الشك، ويعتبرون ذلك، دليلا قاطعا على أنها من الأوليات العقلية البديهية. إن هذه الأوليات أو البديهيات، حقائق واضحة بذاتها، ومن ثمة، كانت صادقة بالضرورة، في كل زمان ومكان. ومن ذلك أيضا، مبدأ السبب الكافي.

اللاهوتية، فإن العقلانية تقدم النور الطبيعي للعقل في مقابل معرفة موحاة تؤسس الإيمان، وتطلب في وجه الإيمان الديني، إخضاع العقيدة والنصوص المقدسة نفسها للنظر العقلي.



* ومن هذه الحقائق، يستنبط العقل النتائج وهي تصدق في كل زمان ومكان: إن اليقين الملحوظ في العلوم الصورية ــ كالرياضيات والمنطق ــ هو المثل الأعلى لليقين الذي ينشدونه في كل فروع المعرفة البشرية.[17] وهذا اليقين نفتقده في المعرفة التي تقوم على معطيات الحس. ولهذا، اتسع اعتماد العقليين على المنهج الاستنتاجي، في شتى فروع المعرفة البشرية، مما جعلهم يصطنعون منهج الاستنتاج حتى في أبحاث علوم الطبيعة. ولما استقلت العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية، قَوِيَ اعتقادهم في ضرورة استخدام المنهج الاستنتاجي في العلوم الإنسانية والمعيارية، عساهم بهذا، أن يبلغوا بها، مثَل اليقين الرياضي دقة وضبطا.

القوة العاقلة في الإنسان، هي قوة فطرية لدى جميع الناس، وهي الأصل الأولي الذي يصدر عنه، كل علم حقيقي، وهو علم يتصف بصفة الصدق المطلق، بحكم ضرورته وشموليته. و المعرفة الأولية أو البديهية القبلية، يراد بها في هذا المجال، الحقائق التي تقوم في كل عقل، منذ ولادة الإنسان، وتكون واضحة بذاتها، ومن ثمة، تكون حتما يقينية، أو يراد بها مبادئ المعرفة التي لا تجيء اكتسابا، فلا تنشأ عن تجربة، ولا تكون من صنع العقل في تعميماته؛ إنها موجودة في العقل بالقوة، وجودا سابقا ومستقلا عن كل تجربة.

إن العلم طريق إلى الحقيقة، وميزان الحقيقة الوضوح أو البداهة؛ والعقل هو منطق الميزان. أما الاستنتاج فهو الذي يدرك الطبائع المركبة، ويجيء دوره بعد الحدس، وهو عمل عقلي، يمكننا من أن نستخلص من شيءٍ نعرفه معرفة يقينية، نتائجَ تلزم عنها؛ وهو يتم على خطوات، بحركة ذهنية، بها نستنتج شيئا مجهولا من شيء معلوم؛ وبِهذين العمليتين، نتوصل إلى المعرفة اليقينية التي تصدق مهما تغيرت الحدود الزمانية والمكانية. وعلى هذا السبيل، سار الديكارتيون من أمثال سبينوزا ومالبرانش ولايبتز، وغيرهم من أتباع القرن السابع عشر. وتأكدوا من أن الحقائق الأولى، تنشأ وتدرك بالعقل عن طريق الحدس، مع بعض الاختلاف فيما بينهم بين التأييد و التحفظ فيما يتعلق بميدان الوحي.

---

[17] ـ كانط: إن الإيمان بالعقل ولّد في سبينوزا إقامة بناء عظيم من الهندسة والمنطق؛ فذهب إلى أن الكون نظام رياضي يمكن وصفه عن طريق الاستدلال من البديهيات المقبولة. (ولْ ديورانت، قصة الفلسفة ، ص، 317).

د- وهذه الحقـــائق أو المبادئ العقلية الكلية ليست حكرا على المعرفة مجردةً كانت أو مادية؛ فمنها يستمد الفيلسوف الأخلاقي قواعده الأولى، ومنها يستلهم المرشدون والمربون والناس العاديون مقاصدهم السلوكية، بدون أدنى بحث عن برهان لأنها واضحة.

وفي الأخلاق كذلك، يبقى العقل دائما هو المصدر الأول لمبادئها، وهي مبادئ لا تحتاج بدورها، إلى برهان، لأن ما في القوانين الخلقية من قوة موجبة للعمل، أو ما تتصف به من عموم وشمول، يحملنا إلى اعتبار هذه القوانين، أمورا صادرة مباشرة عن طبيعة العقل العملي؛ ولم يكن العقلانيون التابعون للمدرسة الخلقية الإنجليزية بوجه أخص، مبالغين عندما أوجبوا وضع القواعد الخلقية في مستوى واحد مع أوليات الرياضة وقوانين الطبيعة. فكما أن علماء الرياضة والطبيعة، ينظرون إلى أن المبادئ الأولى لعلومهم بديهية لا تحتاج إلى برهان، كذلك الأخلاقيون من أصحاب مذهب البديهة، ينظرون إلى أن المبادئ الخلقية تستغني في إدراكها أو تعميمها عن البرهان. ومن أنصار هذا المذهب في الفلسفة الإنجليزية، كُدْوُرْث وكمبرلاند و صموئيل كلارك.[18] إن الأخلاقية في رأيهم ردا على هوبس، ليست تابعة لإرادة الحاكم المطلق؛ إنها حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية، لأن في طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيرا وليس في وسع الإنسان ــ ولا في وسع الله ــ أن يجعله شرا. وإلى ما يشبه هذا، ذهب قبلهم المعتزلة في الإسلام.[19]

و باختصار، إذا كان الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى، بالعقل، فلأن في هذا العقل سرا؛ وسره أنه يحدس الحقائق البديهة الثابتة فيؤمن بها، ويجعلها وحدها منطلقا صلبا لاكتشاف الحقيقة؛ فهو يجمع بين الحدس والاستدلال. فالحدس يوفر له الأرضية الصالحة المعلومة التي لا ينجح الشك في زعزعتها، والاستدلال يتقدم فيها إلى اكتشاف المجهول عن

---

[18]- كدويرث (R.Cudworth) وكمبرلاند من الفلاسفة التابعين لأفلاطونية كمبرج في القرن السابع عشر، وكذا، كلارك (S. Clarke -1729-1675) الذي اشتهر بكتاب "البرهنة على وجود الله وصفاته".

[19]- قال المعتزلة: "المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل. وشُكر المنعم واجبٌ قبل ورود السمع. والحُسْن والقبح صفتان ذاتيتان للحَسَن والقبيح. وحكم العقل مقدم على الخبر الديني، إذا كان الخبر الديني مناقضا للعقل. (عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص، 226.)



طريق الآليات العقلية. وفي تنقيبه عن الحقيقة، فإنه لا يفرق في مجالات البحث بين موضوعات معرفية وأخرى أخلاقية ولاهوتية مع احترام خصوصيات كل موضوع. فالبناء العقلاني والنسقي الذي يقيمه يقتضي أن تكون كل هذه الموضوعات منسجمة من حيث إن منهلها ومنطقها وفهمنا لها يؤول كل ذلك، في بداية المطاف وفي نهايته إلى العقل وحده.

II- المذهب التجريبي أو مذهب الحسيين

يلمس النسق الفكري للمذهب التجريبي في المبدأ الجوهري الذي يحركه وفي المسلمات التي يقتضيها و طريقة اختبارها. وقبل الإطلال عليه، من المثير أن نطرح التساؤلات التالية: هل تستطيع التجربة أن تنشئ في العقل، المعاني والتصورات؟ وهل لها القدرة على خلع صفة الصدق على ما تبتدعه من معرفة؟ و هل العلم في كل صوره، يرتد إلى التجربة؟ وهي تساؤلات نكتشف الإجابة عنها من خلال مدخلنا إلى المذهب وأسسه أو مسلماته.

أولا: مدخل إلى المذهب التجريبي: في مجالي المعرفة والأخلاق

بدأت التجريبية في مفهومها التقليدي مع فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، أمثال بيكون ولوك، وهيوم؛ واستمرت في مفهومها الجديد مع النفعيين والتطوريين وأصحاب الوضعية المنطقية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وتجدر الإشارة إلى أنها في مفهومها الأول، اتجه الاهتمام نحو نظرية المعرفة، واتسع الانشغال في مفهومها الثاني، إلى كل حقول التفكير، كالآداب والتشريع والأخلاق فضلا عن المعرفة. إلا أن الأمر الذي يهمنا في هذا المقام هو الحديث عن المذهب من حيث أسسه لا من حيث ممثلوه.

ثانيا: المسلمات التي يأخذون بها

إنها في الحقيقة مسلمة واحدة ــ وهي الأساسية ــ ذات مظهرين. أما الأساسية، فهي أن المصدر الجوهري الأسبق لكل أنواع المعرفة، هو التجربة، و هي مسلمة تتفرع إلى جزأين الأول نقدي يتم فيه استبعاد المذهب العقلاني من أصوله، والثاني تأسيسي، يتم فيه بناء المذهب التجريبي، وهما:



1- العقل لا يستطيع أن ينشئ بالفطرة، المعاني والتصورات. وليست له القدرة على خلع صفة الصدق على ما يبتدعه من معرفة؛

2- والعلم في كل صوره، يرتد إلى التجربة.

ثالثا: اختبار المسلمات

1- لا يستطيع العقل أن يبتدع بالفطرة، المعاني والتصورات. وليست له القدرة على خلع صفة الصدق على ما يبتدعه من معرفة. من الحجج التي يبرر بها التجريبيون انزلاقات العقلانيين، ما يأتي:

أ- لقد رفض التجريبيون التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة، والمبادئ العقلية البديهية، والقواعد الخلقية الأولى التي لا تأتي اكتسابا؛ وأنكروا الحدس الذي يزعم أهله، أنهم يدركون به الأوليات الرياضية والمنطقية:

* وذلك لأن المرء يكون قبل التجربة، عبارة عن صفحة بيضاء، ليس فيها نقش سابق للتجربة؛ فهو لا يعرف شيئا ويبدأ في اكتشاف العالم الخارجي عن طريق الحواس. فبأي وسيلة سحرية هاته، يتمكن من إدراك الأفكار العقلية الأولية بصورة مباشرة لا واسطة بينهما؟ وهل يعقل الحديث عن أفكار جاهزة قبلية يحملها كل إنسان بالفطرة دون انتظار تأثير العالم الخارجي عن طريق الحواس؟ إن الانطلاق من عالم الأشياء يقتضي رفض كل منطلق آخر غيره سواء كان حدسا أو إلهاما.

* ولأننا نعرف الملموس قبل المجرد والخاص قبل العام. ولا نصل إلى المجرد إلا انطلاقا من الملموس. يقول الفيلسوف الأنجليزي لوك: إن الأبيض ليس الأسود، واللذة ليست الألم؛ فلا يعقل القول بأننا نسلم بهذه القضايا الملموسة والجزئية، لأننا نسلم بقضايا أخرى مجردة وعامة هي بمثابة المبدأ بالنسبة إلى القضايا الأولى.

*ولأن المبادئ لا يمكن أن تكون فطرية فيما يرى لوك[20]، إذا كانت الألفاظ المكونة لها غير فطرية. فالمبادئ القائلة مثلا، إن "لكل واقعة علة" أو "لا يمكن للشيء أن يكون هو ذاته وضده في نفس الوقت، ومن نفس الوجهة"، لا يسعها ـــ هي وأمثالها ـــ أن تكون فطرية إذا كنا لا نملك فكرة فطرية عن كلمتي واقعة وشيء.

ب- و رفضوا أن يكون العقل قادرا على الوصول إلى أي علم يقيني ثابت بطريقة الفطرة، وما تجود به من أوليات كلية؛

* و ذلك لأن الأحكام العقلية تتغير بتغير الزمان و المكان، و تختلف باختلاف ظروف الأعمال ومجالات البحث والأحوال. إن العقل لم يعد يُتصور كنظام مغلوق وصارم من المبادئ المحددة قبليا، وإنما كواقع ليِّن ودينامي، وكمدرج بنَّاء يشهد عليه تاريخ المعرفة نفسه. وما نعتبره جهدا عقلانيا، إنما يتوقف كثيرا على السياق التاريخي الذي بذل فيه، وعلى حالة المعارف وتطور تقنيات الملاحظة والتجريب.[21] ولهذا، فـ"إن العلم يتقدم بالتجاوزات المتتابعة لأشكال عقلية فقدت صلاحيتها".

* ولأنه لو صح وجود هذه المبادئ الكلية، والمعاني الفطرية أو الموروثة، لتساوى في العلم بها، الناس في كل زمان ومكان؛ على أن مبدأ عدم التناقض أو الهوية أو غيرهما مما يظن أنه من المبادئ الفطرية، لا يعرفه إلا قلة من المثقفين، ويجهله الأطفال والمعتوهون والهمج. وأما المبادئ العملية ـــ سواء كانت خلقية أو قانونية ـــ فيختلف الناس في أمرها، باختلاف الزمان و المكان. إن القيم الأخلاقية إذا كانت في جوهرها واحدة، فإنها في مادتها نسبية: فما هو عدل أو خير بالقياس إلى هذا، ليس بالضرورة كذلك بالقياس إلى ذلك. ويمكن سحب هذه القاعدة الواقعية على أشخاص وشعوب وحضارات باختلاف الحدود الزمانية والمكانية.

2- العلم في كل صوره، يرتد إلى التجربة.

---

[20] - ودعمها بعده فلاسفة الوضعية المنطقية أو التجريبية.

[21] - للتفصيل، انظر: غاستون بشلار، الروح العلمية، ترجمة عادل العوا.



أ- نشأت فكرة السببية نشوءا طبيعيا عند الإنسان بسبب ما كان يلاحظه من تغير الأشياء. فما انفك الشيء الواحد يتغير ويتبدل حالا بعد حال، حتى يأخذ العقل في التساؤل: أيكون ثمة علاقة بين الحموضة مثلا، التي حلت بالطعام وبين ارتفاع الحرارة في الهواء المحيط به؟ وإذا كان هناك علاقة بينهما فماذا تكون؟ يقول لوك: ليس في العقل شيء جديد إلا وقد سبق وجوده في الحس أولا.

* **وذلك** لأن من فقد حاسة، فقد المعاني المتعلقة بها. فالليمونة مثلا، يصل إلينا لونها عن طريق البصر، ورائحتها عن طريق الشم وطعمها عن طريق الذوق وملمسها عن طريق اللمس؛ فلو تناول هذه الليمونة كفيف البصر يحيط بكل أعراضها وصفتها إلا لونها. فالكفيف محروم من فكرة الألوان، والأصم ليس محروما من الأصوات فقط، بل من النطق وما يقتضيه من ألفاظ ومعان. فلولا الحواس لما كان للأشياء الخارجية وجود فضلا عن وجودها في العقل.

* **ولأن** مفهوم السببية يُستوحى من التجربة. فقد لاحظ الناس في جميع الأجيال والعصور، أشياء معلولة، و أخرى عللا لها. و ربطوا الأولى بالثانية؛ فأصبحت فكرة العلة مقترنة بفكرة المعلول، اقتران المتضايفين الذين لا يفهم أحدهما، إلا بالإضافة إلى الآخر. وهذه الرابطة القوية الدائمة التي اكتسبت بالتجربة، هي أساس ما نسميه بالضرورة، في مبدأ العلية. و معنى هذا، أن مبدأ العلية ضروري، لا بمعنى أن العقل بمحض فطرته، يدرك بداهته، و يقينه كما يقول العقلانيون، بل لأن التجربة دعمته وقوته و ربطت بين طرفيه برباط قوي. و بهذه الطريقة، يفسر هيوم وميل، المبادئ الأخرى التي يدعي العقلانيون أنها ضرورية يقينية.

يقول هيوم[22] : لا شيء من الأفكار"يستطيع أن يحقق لنفسه ظهورا في العقل ما لم يكن قد سبقته ومهدت له الطريق انطباعات مقابلة له".[23] ويقول أيضا، العادة "هي المرشد العظيم للحياة البشرية؛ فهذا المبدأ وحده هو الذي يجعل خبرتنا ذات نفع لنا، ويتيح لنا أن نتوقع في

22- دافيد هيوم (1711-1776)؛ تجب التذكير بأنه هو الأب الروحي للمذهب التجريبي.

23- رسالة في الطبيعة، عن زكي نجيب محمود، دفيد هيوم، ص، 181.



المستقبل سلسلة من الحوادث شبيهة بسلسلة الحوادث التي ظهرت فيما مضى؛ وبغير تأثير العادة نكون على جهل تام بكل أمر من أمور الواقع".[24] وأنه لا يعترف بوجود اقتران ضروري بين الظواهر لأن المشاهدة لا ترينا وجود قوة خالقة تنتقل من العلة إلى المعلول. فكل ما هنالك هو أن الحوادث يتلو بعضها بعضا. وليس بينها سوى تعاقب ثابت. وبذلك ينقل فكرة العلية من معانيها الأرسطية إلى معنى التتابع المجرد بين السبب والمسبب أي التتابع الذي لا يعني شيئا أكثر من أن السبب سابق لمسببه فيما دلت عليه التجربة (العادة)، وقد كان يمكن عقلا أن يجيء الترتيب على صورة أخرى لكنه جاء هكذا. فنحن نشاهد كرة البلياردو تتحرك وتصدم كرة أخرى فتحركها. فإننا هنا، لم نر أية قوة داخلية أو خارجية انتقلت من الكرة الأولى إلى الكرة الثانية، بل كل ما حدث هو أن حركة الكرة الأولى تلتها بعد الصدمة، حركة الكرة الثانية. فاعتدنا القول: إن الحركة الأولى سبب والثانية مسبب.[25]

ويرجع الترابط بين الأفكار إلى قانون تداعي المعاني، بالتشابه أو التجاور الزماني أو المكاني أو بالعلاقة العلية. و بهذا، فسرت المبادئ المسلمة (Postulats) التي ظن العقليون أنها فطرية، وعامة تصدق في كل زمان و مكان. و من ذلك، أنه اعتبر قانون العلية، مجرد عادة ذهنية، تنشأ عند الناس، كلما رأوا حادثتين مطردتي الوقوع أر متتابعتين، ترتب على هذا عندهم، اعتقاد بأن اللاحق يعقب السابق، ويتمثل هذا الاعتة د في ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث لاحق متى وقع سابقٌ عليه. ولا يعقل أن تعرف رابطة العلية بالاستدلال العقلي، إذ لا يمكن استنتاج معنى المعلول من معنى العلة؛ وهل كان في وسع امرئ أن يستنتج بعقله من نظرته إلى الماء أنه أصل الحياة؟

---

[24] - زكي نجيب محمود، نفس المصدر والصفحة.

[25] - تجدر الإشارة إلى أنه إذا قلنا بأن الحرارة تسبق تمدد المعادن، فنحن هنا نربط بين الحرارة والتمدد بشكل سبب ومسبَّب لفائدة عملية، وهي الحصول على التمدد. أما العلم الحديث، فإنه لا يقصد إلى أي الظواهر سابق وأيها لاحق، وإنما يقصد إلى القانون وهو تفسير حتمي للظواهر أو تعبير عن علاقات ثابتة بين الظواهر بتحولات وتوابع. وعندما يتمكن العلم من تقدير هذه المتحولات ومن معرفة نسبتها إلى بعضها، يضفي على العلاقات التي تحكم الظواهر صيغة كمية رياضية. (ج. بوقلي حسن، قضايا فلسفية، ص، 469).

* ولأن الأفكار تتبع آثار الحواس. ولا فرق في ذلك، بين مبدأ التعليل وأي قانون استقرائي آخر. يذهب هيوم إلى أن الفكرة ليست سوى "نسخة من انطباع مماثل" بحيث "لم تتعدَّ القدرة الخلاقة التي يقر بوجودها أهل العقل، أكثر من أن تكون ملكة تتولى عملية تركيب وتنقيل وتخفيف المواد التي توفرها لنا الحواس والتجربة". وأنه من الحادثة-السبب بحكم وجودها، يستحيل استنتاج قبليا أي أثر منها. فمن فكرة برودة الماء، لا يمكنا استخلاص فكرة تصلبه أوتحوله إلى ثلج. وبالفعل، فإنه إذا تأكدت لنا علاقةٌ سببية، فذلك يتم بين ظواهر متنافرة ومنفصلة عقليا. ومن هنا وجب استبعاد الفكرة الميتافيزيقية الساعية إلى الوقوف على مصدر السببية في الكائن ذاته.

يميز هيوم كما ذهب إليه لوك من قبله، بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة. فالمركبة هي الأفكار التي ينتجها الفكر البشري نفسه عن طريق ترابط الأفكار البسيطة. والأفكار البسيطة هي على العكس من ذلك، الأفكار التي لا يصنعها الفكر والتي لا يحدسها، وإنما هي تلك التي يجب بالضرورة أن يستقبلها من التجربة. وبصورة عكسية، فإن الآثار الحسية هي المرجع الأخير الذي نقيس به صحة الأفكار وحقيقتها؛ فإذا استطعنا أن نرجع الفكرة إلى أصلها الحسي كانت صادقة، وإلا فهي وهم واختلاق من العقل؛ وليس لها أصل مما تلقته حواسنا من آثار. حقا إن هناك أفكارا مركبة لا تماثل الآثار الحسية، ولكن لو حللناها ألفيناها مكونة من عدد من الأفكار البسيطة التي تنشأ من الحواس مباشرة، وعلى ذلك تكون تلك الأفكار المركبة صحيحة. وما دامت الأفكار تتبع آثار الحواس، وهذه الآثار الحسية لا تكون إلا في تجارب الحياة، فليس ثمة إذن، أفكار مفطور عليها العقل منذ ولادته على الإطلاق.

ب- إن العلم بجميع أنواعه، لا يرتد فقط، إلى التجربة بل ويتسع في كل صوره، كلما اتسعت تجارب الإنسان

* لأن جميع أفكارنا، تتطور وتتسع مع ما نكتسبه من خبرة، في حياتنا اليومية. لقد أثبت العصر الوسيط أن الحياة أوسع وأشد ثقة وأكثر عمقا من القياسات العقلية، ومن أي منطق



ساكن قائم على أساس من "الحقائق الثابتة". إنها متدفقة ومتغيرة، وتفاجئ جميع القوانين بما لا تتوقعه. وتخبرنا "أن عدد الأشياء التي رفض العقل أول الأمر الاعتراف بها، ثم قبلها في النهاية، لعدد كبير جدا".

فقد وقع مبدأ الحتمية في أزمة حقيقية وعلمية تصدى لها أكثر الفلاسفة المحدثون. ويقول لويس دو بروي في كتابه المادة والضوء تحت عنوان أزمة الحتمية: "يعتقد الناظر إلى الطبيعة وإلى السماء أن كل شيء يسير بانتظام، وبصورة ثابتة لا تتغير، وكأن القبة السماوية وبكل ما فيها عبارة عن ساعة دقيقة، فكل ظاهرة طبيعية فيها لا بد لها من نظام تسير عليه...ولكن قد اتضح بعد دراسة نظرية الكوانتا (الكم) ــ التي تفسر المادة على أنها جزئيات مرتبطة بموجة ــ وظهور نسب اللاحتمية التي وضعها هيزنبرغ، والنظرية النسبية التي وضعها العلامة أينشطاين، بأن الحتمية ليست دقيقة وأن جميع القوانين التي نعرفها ليست دقيقة أيضا". ومهما كانت هذه النسبة في عدم الدقة صغيرة جدا، فإن القول بأن القوانين مطلقة ــ فطرية كانت أو مسلم بها ــ قول لا ينطبق مع الواقع المتغير.

إن مبادئ العقل لما تكتمل بعد ولما تستقر على شكل نهائي. إنها لا تزال غير كلية، ولا يعتقد كل الناس بصحتها. وإنها في تطور مستمر بطيء جدا لتصبح عالمية وثابتة.[26]

* **ولأنه** أمام ما تؤكده التجربة العادية والتجربة العلمية، تبقى المبادئ العقلية غير قابلة للبرهان ليس فقط، في مذهب العقلانيين باسم البداهة والفطرة، ولكن أيضا، في مذهب التجريبيين باسم أسبقية العالم الخارجي لعالم الأفكار وتأثيره على الحواس، ومسؤوليته في إنشاء التصورات العقلية. هذا، لما كانت التصورات الماورائية، وما تنتجه من فلسفات، تشوش حقيقة الأشياء، و تموه مصدرها الأول، أقام التجريبيون المحدثون و المعاصرون العلم

---

[26] - وفيق العظمة، علم النفس الحديث، ص، 302.



على التجربة و الرياضة؛ فبلغ إنكار هيوم للتفكير الميتافيزيقي، حدا بعيدا إلى درجة أنه قال بضرورة إحراق كل كتاب، لا يقوم على الرياضة أو التجربة.[27]

* ولأنه أيضا، وفي هذا السياق، أخذ أهل الوضعية المنطقية على أنفسهم ألا يعترفوا بغير الواقع المحسوس الذي يمكن إخضاعه لمناهج الملاحظة والتجربة. واهتموا بالفكر باعتباره لغة يتحتم عليها أن تنطبق مع الواقع الحسي وواقع الأحكام المنطقية. وقرروا أن "لا فكر ولا تفكير وكل ما هناك ألفاظ". وكل لفظ لا يشير إلى شيء محسوس يمكن التثبت منه بالتجربة، يبقى عديم المعنى فلا يوصف بالصدق ولا بالكذب. إن اللغة ألفاظ خداعة فارغة من المعنى ولكنها تثير عند الذين يستخدمونها مشاكل لا وجود لها إلا في أذهانهم، فيضطرهم توهم وجودها إلى بذل الجهد العنيف في سبيل حلها.[28] فلا معنى للحديث عن العلل الأولى والمبادئ المطلقة والأوليات التي تسبق كل تجربة. إن أحكام المنطق الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التي تربط بعضها بالبعض الآخر. أما البحث العقلي في موضوع المطلق فلا طائل تحته.

وباختصار، يمكن القول بأن مصدر المعارف العلمية أو الأخلاقية التي يحملها الإنسان، إنما هو التجربة لدي الفلاسفة التجريبيين أو الحسيين؛ و ذلك، لأن نشاط العقل بأتمه، ينطلق من العالم الخارجي فضلا عن حياة الناس ومشاكلها الطبيعية. وإذا كان كل ذلك يشكل المنهل الأساسي الأول الذي ينهل منه الإنسان معطياته الأولى، فذلك، لأنه يملك القدرات العقلية المؤهلة لذلك. فالأمر الذي آل إليه، المذهب التجريبي، هو أن التجربة أولا، ثم العقل، بعد ذلك. وهكذا، تتأكد مسلمات المذهب في القول بأن العقل: لا يستطيع أن يبتدع بالفطرة

---

[27] – ومن تجارب الحياة والتكيف مع أحكامها، فيما ذهب إليه بعض رجال الأخلاق العمليين، تهذيب ما كان يبدو لنا ثابتا من ثوابت التفكير في المجال العقلي والأخلاقي والاجتماعي لأن الغاية الطبيعية لأفعال الإنسان الإرادية في مجال العمل، إنما تكمن في المحافظة على حياته وحياة الجماعة، أو تنمية الحياة الاجتماعية، إلى درجة تمكنه من أن يعيش ويسعى، بحيث تتفق أغراضه، وغاياته مع أغراض وغايات غيره من الأفراد، إلى أقصى حد ممكن.

[28] – توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط. 5، ص، 270.



المعاني والتصورات. وليست له القدرة على خلع صفة الصدق على ما يبتدعه من معرفة، وأن العلم في كل صوره، يرتد في النهاية، إلى التجربة.

III- الفلسفة النقدية بين العقلانيين والتجريبيين

وبوحي من تصور دينامي للعقل، استطاع كانط أن يتجاوز مشكلة التعارض بين العقلانيين والتجريبيين، المجالين المعرفي والأخلاقي:

أولا: في المجال المعرفي

1- يرى أن القانون الخلقي سلطة مطلقة، لا يمكن أن نفهمها إلا إذا سلمنا ببداهتها.

يرى كانط أننا في حاجة إلى حقائق كلية تحمل طابع الضرورة الداخلية بقطع النظر عن العالم الخارجي؛ وحتى تبقى ضرورية ومطلقة في ذاتها، وجب أن تكون مستقلة عن التجربة. فالمعرفة الرياضية مثلا، ضرورية تؤكدها التجربة اليوم وفي المستقبل. ولهذا فليس من قبيل الممكن الاعتقاد طيلة حياتنا بأن (1+1) يمكن أن يكون غير (2) لأن هذه حقيقة سابقة لعالم التجربة وهو عالم لا يعطينا شيئا سوى أحاسيس منفصلة وحوادث متفرقة قد يطرأ عليها تغير في تعاقبها مستقبليا. ولكن العقل من جهة أخرى، عضو نشيط يحول الإحساسات المادية إلى أفكار، والوقائع المشتتة إلى وحدة فكرية محكم.[29]

2- إن الآثار الحسية هي المادة الخام التي تبدأ بها التجربة والحافز على تنشيط العقل. إنها لم تبلغ حد المعرفة لأنها منفصلة مفرقة. ثم إننا لا ننتخب مما يصلنا من إحساسات إلا ما يمكن تحويله إلى إدراكات حسية تتناسب مع إرادتنا في تلك اللحظة. فإذا كنا نريد الجمع فإن الرقم (3) والرقم (7) يتحولان إلى (10)، وإذا كنا نريد الضرب تحولا إلى (21) مع العلم بأن الإحساس الذي يصلنا من الرقمين هو واحد كلتا العمليتين: الجمع والضرب؛ وبأن الغرض الذي كنا نريده هو الذي تغير. إن الإحساسات والأفكار فيما يقول كانط، هي خدم لنا تنتظر دعوتنا ولا تأتي إلى أذهاننا إلا إذا احتجنا إليها.[30] إن النظام والوحدة والسياق لم يأت

---

[29]- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص، 335.

[30]- ول ديورانت، ن. م.، ص، 338.



من الأشياء نفسها. وفي سياق تقريب المصدرين المعرفيين، يقول كانط: "إن الإدراكات الحسية بغير المدركات العقلية عمياء"، وأن قوانين الفكر هي قوانين الأشياء أيضا.[31]

ثانيا: في المجال الأخلاقي

يمكن التماس رأي كانط في مستويين: مستوى العقل الفطري ومستوى الإرادة، وفي ما تركته من آثار في غيره.

1- العقل الفطري

وفي مجال الأخلاق، يربط كانط بين العقل النظري والعقل العملي أي بين المبادئ الفطرية والتروع إلى الخير. ويقيم الأخلاق (أو على تعبيره "الواجب") على ثلاثة مبادئ عقلية متكاملة وثابتة: وجود الله وخلود الروح والإرادة الحرة لأنه لا معنى لسلوك خير من دون الأخذ أولا، بإله حي مطلق يراقب الأعمال، وبدون ثانيا، الإيمان بخلود الروح التي تستحق الجزاء، ومن غير الانطلاق مسبقا ثالثا و أخيرا، من كون الإرادة حرة تتحمل عواقب أعمالها عند الاقتضاء. ومن القواعد الأساسية التي تلخص المبادئ الكلية في الأخلاق، قوله: "اعمل بحيث تكون إرادتك، باعتبارك كائنا ناطقا، هي الإرادة المشرعة الكلية".

2- الإرادة

وما يحدد هذه الإرادة التي يقوم عليها الواجب ليس أي "مضمون" أو قيد تجريبي، بل هو الصيرورة الخالصة للقانون. ولذلك فالأوامر على نوعين كما يلاحظ كانط: شرطية مقيدة ومطلقة قطعية؛ الأولى تلزم المرء باتّباع الوسائل الضرورية لإدراك الغايات المنشودة ,ولا تشعر المرء بالحرية كأن يقول له قائل: "إذا أردت أن تحيا سعيدا كن صالحا". وأما الثانية، فهي مستقلة عن أي غاية كقوله: "كن صالحا" بدون أن يربط ويقيد بالغايات أو الوسائط؛ فهذا الأمر كلي وشامل. وتتصف الأوامر المستقلة والمطلقة بأنها قوانين لها كل ما للقوانين من صورية وعمومية وإطلاق وعدم مراعاة لحدود المكان والزمان.

---

[31]- ديورانت، ن. م.، ص، 342.



3- وفي هذا السياق أيضا، استطاع هيجل أن يضفي على هذا الاتجاه الجديد طابعه التأليفي في قوله: "إن ما هو عقلي هو واقعي وما هو واقعي هو عقلي".[32]

إن العقلاني هو على نمط العنكبوت كما يقولون، ينسج بيته من ذاته؛ ولكن الفيلسوف التجريبي على طريقة النحلة، يحرص على المحيط حيث يجني مادته من ورود البساتين والحقول ثم يحولها ويهضمها بملكة خاصة به. ومهما كان التباعد بين الحشرتين في منهج العمل، فإن منطق التجاوز عرف بدناميته كيف يستثمر الأسلوبين ويهذب التنافر بينهما.

خاتمة: حل المشكلة

وعند العودة إلى السؤال المشكل الذي انطلقنا منه، وبعد عرضنا وتحليلنا لمذهبي العقلانيين والتجريبيين، يمكن القول بأننا وصلنا إلى موقف جديد جمعت بينهما الفلسفة النقدية مع كانط. وإذا كان لا بد من الإجابة المباشرة كحل للمشكلة، نقول بأنه لا يعقل رفض المذهبين معا، لأن لكل واحد منهما موقفا متماسكا من قضيته، وهو صادق بالنظر إلى سياقه ونسقه؛ وقد نرفض أحدهما لعدم اقتناعنا برأيه كموقف فلسفي شخصي، أو لأنه لا يتماشى مع ميولنا ومعتقداتنا وتصوراتنا الفكرية. وقد نقبلهما معا كنسقين مختلفين إذا جاز لنا عدم رفضهما معا كما مر بنا. وقد نهذب التنافر بينهما، بنقل القضية ونقيضها إلى منطق جديد هو المنطق الدينامي حيث يفرض التركيب ضرورته، ونتجاوز بهذا الأسلوب، التقابل التقليدي السكوني بين العقلانيين والتجريبيين.

---

[32]- Préface des principes de la philosophie du droit



(10) المشكلة الثانية

[في المذهب البراغماتي والمذهب الوجودي]

أي المسعين نحتاج إليه، المسعى الداعي إلى العمل النافع في الحياة أم المسعى الداعي إلى رجوع الإنسان إلى ذاته الباطنية لتحقيق ماهيته ومن ثمة، تحمله تبعات كل ما يترتب عن ذلك، من قلق؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I- المذهب البراغماتي: الأسس الفكرية والمنطقية للمذهب البراغماتي

أولا: كيف ولماذا وقع رفض الفلسفات التقليدية المجردة؟

ثانيا: ما هي القواعد التي ساعدت على تأسيس فلسفة عملية

II- المذهب الوجودي: الأسس الفكرية والمنطقية للمذهب الوجودي

أولا: هل الطبيعة التي يتصف بها وجود الأشياء تشبه طبيعة وجود الإنسان؟

ثانيا: أليس بإمكان الإنسان التمرد عن نظام الأشياء؟

ثالثا: وهل المعرفة الحقيقية تأتي من عالم الأشياء أو من العالم الداخلي للإنسان؟

رابعا: وهل يرتجى من كون الإنسان إنسانا، الحصولُ على السعادة أو الارتماءُ في يَمِّ المخاطرة وما يترتب عنها من قلق وشؤم؟

خاتمة: حل المشكلة



مقدمة: طرح المشكلة

إنه على الرغم من المفارقات التي نلمسها في المذهبين المذهب البراغماتي والمذهب الوجودي، ومن خصوصيات مصدرهما، فهل لأحدنا الحق في طرح التساؤلات التالية:

أيهما الأصلح بالنسبة إليَّ: المذهب الذي يقدم لي الوسائل والأدوات التي تساعدني على العمل والنجاح فيه أم هو الذي يهيئ لي فرصة الرجوع إلى ماهية ذاتي أتأملها؟

هل هو الذي يعود عليَّ بفائدةٍ تحل مشاكلي النظرية والعملية التي تواجهني، أم هو الذي يسوقني إلى أعماق نفسي فأعيها وأتدبرها وأعيش ما يخالجها من حالات نفسية؟

هل هو الذي يرفع عني الغموض الذي يخيِّم على مستقبلي حيث يستريح عقلي وتطمئن نفسي، أم هو الذي يمدني بحكمة البدء قبل كل شيء، بمعرفة حقيقة وجودي وبإمكانيات إثباتها من خلال ما أصنع وما أفعل؟

للرد على هذه التساؤلات، يجدر بنا الوقوف على الأسس الفكرية والمنطقية التي يرتكز عليها كل من المذهبين: البراغماتي والوجودي.

I- المذهب البراغماتي: الأسس الفكرية والمنطقية للمذهب البراغماتي

وللوقوف على هذه الأسس، نحاول الإجابة مع البراغماتيين، عن السؤال المُشكِلِ التالي: هل يَرْضَى الإنسان في عصرٍ تَنشَط فيه الصناعةُ، الانسياقَ وراء مذاهبَ فلسفيةٍ مجردة لا تخدم مباشرة انشغالاته اليومية، ولا تحل مشاكله المعيشة؟

لقد عرفت الحياةُ الاقتصادية في أمْريكا، تطورا ملحوظا بفضل الصناعة؛ وهذا في وقتٍ اجتاحت فيه الفلسفاتُ الميتافيزيقة العالَمَ مثل الفلسفة المثالية والفلسفة العقلانية وغيرِهما.

وأمام هذه الوضعية، اختار مذهبُ البراغماتية أن يقوم على ركيزتين أساسيتين: أولا، رفضُ الفلسفات التقليدية المجرَّدة التي ليست في خدمة الحيـــاة، وثانيا، تأسيس منهجٍ جديد أو فلسفة عملية.

أولا: كيف ولماذا وقع رفض الفلسفات التقليدية المجردة؟

1- نشوء المذهب



نشأ المذهب البراغماتي في أمْريكا مطلعَ القرن العشرين على يد ثلاثةٍ من أعلام المفكرين: تشارلز بيرس (1839-1914) ووليم جيمس (1842-1910) وجون ديوي (1859-1952). وقرَّر بحكم منشئه في هذا المحيط المتصنِّع، استنكارَ الفلسفة التقليدية البالية التي تجاوزتها الأحداثُ، والسعيَ إلى بناء منهجٍ عصريٍّ يُساير حاجات الناس المتجددة، وتقلبات رغباتهم اليومية؛ وهو منهجٌ يدعو إلى الانصراف عن الفكر للفكر نحو العمل، استجابةً لضرورات الحياة واستشرافا للمستقبل.

2- ثورته على الفلسفات المجردة

وقام من أجل أن يثور قبل كل شيء، على الأبحاث المجرَّدة والمذاهبِ المُغلَقة والحلولِ المعلقة في فضاء العلل الأولى والأسباب القَبْلية؛ فحمل على الفلسفة التجريبية التي لا تأخذ إلا بالحواس الخارجية مُنكرةً قضايا الدين والإيمان؛ وحملت على الفلسفة العقلانية أو المثالية حين كانت حلولُها للمشاكل حلولا مُغرقة في التجريد وغيرَ مجدية، لأن المشاكل التي تطرحها هي مجرد خُرافات على حد تعبير جيمس؛ إنه باختصار، يستبشع المطلقَ والمجرد والتأمل الفارغ الذي يُبعد الإنسان عن انشغالاته الحياتية وتحقيق ما ينفعه.

ثانيا: ما هي القواعد التي ساعدت على تأسيس فلسفة عملية؟

1- تعريف المذهب

البراغماتية أو الذرائعية[1] مذهب "فلسفي" يجعل من كل منطلق أو مسلمةٍ ذريعةً لتحقيق غايات عملية تعود بالنفع على الإنسان بالمفرد أو على الناس بالجمع. ومهما كانت طبيعة هذا المنطلق الذي نأخذ به ـــ حسيةً كانت أو عقلية أو ميتافيزيقية ـــ فإن المهم أن نحقق بواسطته مطالبَ عملية فعلية. ولفظ "براغمَه" (Pragma) باليونانية يعني العمل والمزاولة؛ أدرجه بيرس سنة (1878) في كتابه "كيف نجعل أفكارَنا واضحة". وكل موضوع هو مجرد

---

[1]- أو البراغماتزم (Le pragmatisme).



وسيلة لتحقيق أغراض الإنسان النظرية منها، والعملية.[2] والحياة كلها عند جون ديوي، هي توافُقٌ بين الفرد وبيئته.

2- العبرة بالنتائج

إن أول مقياس يؤسسون عليه قيمةَ أيِّ فرض من الفروض أو منطلَقٍ من المنطلقات، هو تحقيق منفعة عملية. وكل فكرة أو بحث لا تحمل في طياتها مشروعا قابلا لإنتاج آثارٍ عملية نفعية، تُعتبر خرافةً، شأنُها شأنُ الكلام الفارغ. ومن هذه الزاوية، يخالفون كلَّ من يختزلون وظيفة الفلسفة في البحث الأكاديمي المجرد؛ وإذا هُمْ قبلوا المعاني الميتافيزيقية، فبشرط أن تكون ذاتَ قابلية لبلوغ منفعة؛ ومن ذلك، فإنهم يعتبرون المعتقد الديني صادقا، طالما ترتَّبت عليه آثارٌ و نتائجُ عملية في حياتنا اليومية؛ وهذا يعني أن صدق المعتقد وصدق المعنى مرهونان بآثارهما العملية.[3] لقد كان فرديناند شيلر[4] يتسامح في قبول كلِّ مسلَّمة ــ ولو كانت ميتافيزيقية ــ متى أمكن الإفادةُ منها في الحياة الدنيا، (ومتى قصدت أيضا، إلى تحرير العقل من قيود العرف وجمود التقليد و طغيان السلطة).

ومن ذلك أيضا، أن البراغماتيين يَقبَلون كلَّ التيارات: يقبلون التفكير المنطقي، وكذا نشاط الحواس؛ ويوافقون على الأخذ في حُسبانهم أبسط التجارب، وأخصَّها. وحتى التجارب الصوفية يقبلونها إذا ما ترتبت عنها حواصل عملية. ومن هنا، نفهم كيف استحالت الفلسفة على يدهم، إلى منهج لاختبار فاعلية الأحاسيس والأفكار في الحياة؛ وكيف انصرف التفكير معهم من المبادئ والأوليات إلى النتائج والغايات.

ويؤكد بيرس في كتابه "كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا"؟ أن كل فكرة (أو اعتقاد) لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع، تعتبر فكرة باطلة؛ وأن العبرة في ذلك، هي العمل

---

[2]- وليم جيمس، البراغماتية، الترجمة العربية، محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص: (64-65) استأنس أيضا، بـ توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط. 5، ص: 65.

[3]- وليم جيمس، البراغماتية، ن.م.، ص: (239-241)

[4]- (Ferdinand Schiller 1864-1937)



المنتج بدلا من التخمينات الفارغة؛ وفي هذا العمل بالذات، نقرأ الصدق والحق.[5] ومقياس هذا الصدق أو الحق في رأي شيلر، لا يقوم في مطابقته لموضوعاته، بل في مدى ما يحققه من نتائج للبشرية، و ليس ثمة حق يقوم بمعزِل عن هذه البشرية. وما يحققه من نتائج، لا يمكن إلا أن يكون ناجحا.

3- العبرة بالنتائج الناجحة

ويتمثل النجاح في التوافق بين مستقبل الوقائع ورغبات الإنسان وأمانيه. وفي حالة الإخفاق، يظل المستقبل غامضا حيث يتعين على الفرد العيش في قلق وكآبة واضطراب عقلي. ولهذا، فإن المنهج الصحيح هو ذلك الذي يحدد الآفاق المستقبلية التي يتحقق فيها التناغمُ الفعلي بين تطلعات الأفراد وأحلامهم. إنه الوصول إلى حلول لمشكلاتٍ نظرية لا عن طريق تحليلها تحليلا جِداليًّا أو عن طريق افتراض فروض قَبْلية مستقلة عن التجربة، بل يكون حل المشكلات بمتابعة آثارها الملموسة ونتائجها الحِسِّية بحيث إن لم يكن للمشكلة نتيجةٌ من هذا القبيل أو لحلها أثرٌ نافع في الحياة، كانت المشكلة باطلة. يقول جيمس: إن آية الحق النجاح، وآية الباطل الإخفاق،[6] ويضيف أيضا: الفكرة الصادقة هي تلك التي تؤدي بنا إلى النجاح في الحياة.[7]

4- المرونة والمراجعة المستمرة

لا يوجد فرض أصدقُ من فرض آخر، ولا تخمين أحق من تخمين آخر، إذ أن الصدق الوحيد هو الواقع المتقلب نفسه. وما يبرر ذلك، أن التجربة هي في تجدد مستمر، وخلق مستديم. ولكي يكون نشاطٌ معرفيٌّ نشاطا يستحق أن نصفه بالصدق، يلزم أن يوفَّق بين معارفنا القديمة والتجارب الجديدة؛ فالصدق هو صدق بالنسبة إلى الواقع الذي ليس متحجرا ولا ثابتا على حال.

---

[5]- عن توفيق الطويل، ن.م.، ص: 65.

[6]- وليم جيمس، ن.م.، ص: 237.

[7]- وليم جيمس، ن.م.، ص: (352-353).



5- الصدق صدق لأنه نافع

وفي هذه النقطة، يصرح جيمس بقوله: "إني أستخدم البراغماتية بمعنى أوسع، أعني أنها نظرية خاصة في الصدق".[8] والمعروف أن مبحث الصدق هو أحد المباحث الأساسية للمعرفة. ويؤكد بأن الصدق و المنفعة صفتان مترادفتان للفكرة: "أسمي الفكرة صادقة، حين أبدأ بتحقيقها تحقيقا تجريبيا؛ فإذا ما انتهيتُ من التحقيق وتأكدتُ من سلامة الفكرة، سميتها نافـــعة".[9] ويضيف قائلا: إن هذه الآثار التي تنتـــهي إليها الفكرة، هي الدليل على صدقها أو هي مقياس صوابها.[10] و"أن التفكير هو أولا وآخرا ودائما، من أجل العمل"، و "تصوُّرَنا لأي شيء ندركه بالحدس، ليس في الواقع إلا أداةً نحقق بها غاية ما". ولهذا، فإن الفكرة تستمد صدقها بواسطة الأحداث. إنه لمن العبث مثلا، أن يوجد تطاحن بين النظريات المضادة وأن يستغرق الباحثين الجدلُ في (أيُّهما حق وأيُّهما باطل؟)؛ فالنزاع بين الماديين والروحيين عبث ومضيعة للوقت، فهو لن ينتهي إلى نتيجة تؤثر في سلوكنا العملي، ولكنَّ النظر إلى مستقبل العالم، يرجِّح كفة المذهب الروحي، لأنه يملأ الإنسان أملا، ويثير في نفسه التفاؤل، ويمكِّنه من احتمال متاعب الحياة. وهنا، يجتمع الصدق والنفع، أو بتعبير أدق، ليس الصدق صدقا إلا لأنه نافع، وليس نافعا إلا لأنه وسيلة تستجيب للواقع المشخص للإنسان.[11]

ويدعم ديوي هذا الموقف، بتأكيده أن الفكر ليس إلا ذريعة لخدمة الحياة؛ ويطالب بتطبيق المنهج العلمي في شتى مجالات التفكير، وهو منهج يصطحبه الباحث في الخروج من نطاق الفكر إلى نطاق العمل. وبهذا، يظل مخزونُ الفكر اقتراحا لحل مشكلة، فإن وُفِّقت إلى

---

[8]- راجع وليم جيمس، ن.م.، مفهوم البراغماتية للحقيقة.

[9]- وليم جيمس، ن.م.، ص: (352-353).

[10]- إن الأطروحات الجامعية تفقد معناها إن لم تتحول إلى عمل نافع؛ وهذا معروف منذ العشرات من السنين في الجامعات الغربية وخاصة منها الأمريكية حيث لا قيمة لبحث إن لم يتحول إلى تطبيق أو لا يرتجى منه خير.

[11]- وليم جيمس، ن.م.، ص: (240-241).

حله، كانت صوابا.[12] وإذا كان هذا المخزون نظريةً، فإنها تصبح أداة للبحث بدلا من إجابة عن لغز وبالتالي تنتهي من كل بحث. فهي لا تصلح لنا من أجل أن نستريح، وإنما من أجل أن نندفع إلى الأمام، لنُعيد بناء العالم من جديد، ونُنعش أفكارنا البالية.[13] وأمام هذا المخزون المتحجر، فإن البراغماتية تمنح أفكارنا مرونة غير مسبوقة وتجعلها تتحرك. فبينما نكون قد امتلكنا مجموعة من المعارف، فإذا بتجربة جديدة طارئة تخلع عليها بعض الاضطراب: فهذا شخص مثلا يناقضها، أو نحن بأنفسنا نكتشف في فترة تأمل، بأنها متناقضة، أو يبلغنا أن هناك ظواهر تتوافق معها، أو تطرأ فينا رغبات لم تعُدْ تحقِّقُها. وهنا، يتولد انزعاجٌ لم يَعْهَدْه تفكيرنا. وللخروج منه، فلا عيب في أن نغير أفكارنا السالفة.

ومن المفيد هنا، أن نُذكِّر بأن الصدق ليس في مجرد المطابقة، وإنما في إثراء العالم الموجود وإمداده بالجديد. أما الصدق في ذاته، كما تذهب إليه الفلسفات التقليدية، فلفظٌ أجوفُ لا يحمل معنًى. فهو ليس بمجـــرد صفة عينية تقوم في طبيعة الفكرة أو المعتقد، كما يزعم الصوريون من الفلاسفة، ولا هو حق بصرف النظر عن ظروفه، كما هو لدى العقلانيين؛ إنه وسيلة لتحقيق أغراضنا الفكرية والعملية؛ إنه كالسلعة، قيمتُها تقدَّر بثمنها الذي يُدفع فيها فعلا في السوق. ومع ذلك، فإن الإنسان ليس مصدر الحكم على الأشياء بالصدق أو الكذب. "إن كل ما يرشدنا إلى الحق ـــ فيما يقول ديوي ـــ فهو حق".

إن الوقائع المادية والعلاقات فيما بينها، ليست في حد ذاتها صادقة ولا كاذبة، وإنما هي أشياء موجودة فحسب. إنها خرساء، ونحن الذين نكتشف قيمتَها من خلال تجلِّياتها النفعية، فنصفها بالصدق أو بالكذب. ولهذا، فإن المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة هو الواقع؛ إلا أن هذا الواقع لا يرضى لنفسه السكونَ المطلق ولا الانغلاق عن طبيعة رغباتنا المتقلبة. إنه بلغة المذهب البراغماتي، واقع خاضع لنا أي أنه ليِّنٌ مَرِنٌ قابلٌ للتشكيل والتعديل. وتوضيحا لهذه العلاقة بين الصدق والأغراض النفعية، يضرب جيمس المثال الآتي: يمكنك أن تعتبر

---

[12] – عن توفيق الطويل، ن.م.، ص: (66-67)

[13] – (Recycler ses idées pour s'aligner sur de nouvelles données)



العدد 27 مكعب العدد 3 أو حاصل ضرب (3×9) أو حاصل جمع (26+1) أو باقي طرح 73 من 100 أو بطرقٍ لا نهاية لها؛ وكلها صادقة. إننا نضيف إلى العالم من صنعنا؛ وكل إضافة هي مطابِقة له وليست واحدة من هذه الإضافات بخاطئة... فإذا كان العدد 27 عددا من الدولارات، وجدتها في مكانٍ تُرِكت فيه 28 دولارا، فتكون الواقعة (28-1)؛ وإذا كان العدد 27 طولَ لَوْحَةٍ خشبية أريد أن أصنع منها رفا لسبورة طوله 26، فتكون الواقعة (26+1).[14] إن العالم موضوعات صماء ونحن الذين نصنع المحمولات مع العلم بأن الصدق ليس علاقة مطلقة، كما يريده أهل الفلسفة الرثّة.

وباختصار، إن النَّسَق الذي تبنَّاه المذهبُ البراغماتي واضحُ المعالم؛ فهو ينطلق من الواقع ومتطلباته الآنية؛ وهذه وضعيةٌ مُشكِلة تدفع الإنسان على ضوئها، إلى اختبار عدد من الممكنات؛ فإنِ استْجاب أحدها للمتطلبات التي يُفرزها الواقعُ المشخَّص، كان هذا الممكن نافعا ومن ثمة، كان هو الأصدق والأحق في هذا السياق. والإنسان إن هو انطلق من فكرة ما، فليس بغرض اتخاذها كمبدأ مطلق يتحكم في حياته الفكرية أو يقيم عليه فلسفة مغلوقة، وإنما من أجل التحقُّق من مدى استجابتها مع حاجاتنا الطارئة وتوافُقها مع حياتنا المعيشة.

II- المذهب الوجودي: الأسس الفكرية والمنطقية للمذهب الوجودي

إن المنطلقات التي يأخذ بها الوجوديون في تقريب مختلف وجهاتهم الفلسفية،[15] يمكن ردُّها إلى أربعة تساؤلات:

---

[14]- وليم جيمس، ن.م.، ص: 294.

[15]- وهم فرقتان: المسيحية والملحدة؛ الأولى تشد نفسها إلى عقيدة، هي تقول بالمشاركة والمحبة؛ وتضم سورين كيركجورد الدانماركي (ت.1855) وغابرييل مارسيل (ت.1973) ولويس لافيل وياسبيرس (ت.1960)؛ والثانية ترى بأن الوجود مأساة حالمة لا معنى لها، والغير هو مصدر عذاب الذات، وأنه ليس ثمة ذات مفردة معطاة وحدها بل كل ذات تفترض بطبعها، الغير الذي تساكنه وتوجد معه؛ وهذا الغير يستولي على وجود الذات بما يفرضه عليها من أحوال وأوضاع؛ وينضوي تحتها هيدجورد (ت.1976) وسارتر (ت.1980) وألبير كامو (ت. 1960) وسيمون دي بوفوار (1908-1986) وجورج باطاي(ت. 1962). وكلتاهما تعترف بكيركجور بوصفه الأب الروحي للوجودية بكل توجهاتها. انظر للتفصيل، محمد غلاب، الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، ص: (10-13).

أولا: هل الطبيعة التي يتصف بها وجود الأشياء تشبه طبيعة وجود الإنسان؟

ثانيا: أليس بإمكان الإنسان التمرد على نظام الأشياء؟

ثالثا: وهل المعرفة الحقيقية تأتي من عالم الأشياء أو من العالم الداخلي للإنسان؟

رابعا: هل يرتجى من كون الإنسان إنسانا، الحصول على السعادة أو الارتماء في المخاطرة وما يترتب عنها من قلق وشؤم؟

وقبل تأمل إجاباتهم، نمهد لهم بعرض وضعية مشكلة من خلال حوار، وبالتعقيب عليه.

أما الوضعية المشكلة، فإننا نعرضها في شكل حوار بين أستاذ (أ) وطالب (ب):

- (أ): أليست الظواهر التي نراها الآن أمامنا، أشياء؟

- (ط): نعم؛

- (أ): إذن، هذه الظواهر التي نراها كالأشجار، والجبال، والحيوانات، وكل هذه الكائنات، هي كلها أشياء؛

- (ط): طبعا، فأنا الآن، أرى هذه الغابة، وأراك بجانب الشجرة، وأسمع زقزقة الطيور؛

- (أ): هل نفهم من كلامك يا طالب، أنك شيء من الأشياء؟

- (ط): نعم؛

- (أ): ألا تختلف عنها، من حيث إنك لست مجرد جسم؛ إنك تدرك بأنك أكثر من جسم؛

- (ط): هذا صحيح؛ و لكن، هل يعني هذا أنني لست مجرد شيء؟

- (أ): إنك متمرد بطبعك عن النظام الثابت الذي يحكم عالم الأشياء؛ لأنك كائن فاعل تصنع ما تريد؛

- (ط): فأنا إذن أقرر مصيري؛

- (أ): و في هذا التقرير، تثبت بأنك لست شيئا؛

- (ط): و إذا كنت مغايرا للأشياء، فما عساي أن أكون؟

- (أ): لمعرفة الأشياء استعملتَ العقل؛ و لكن هذا العقل لا يساعدك على معرفة ما تكون؛ لأن العقل أداة رُزقنا بها من أجل معرفة الأشياء، ولكن عندما يتعلق الأمر بمعرفة أنفسنا، فنحن نحتاج إلى وسيلة أخرى؛

- (ط): و ما هي هذه الوسيلة؟

- (أ): إذا كنت لا تستطيع أن ترى نفسك كما ترى الأشياء، و تدرك بأن لك ذاتا، تفهم بأن معرفتك لنفسك تتم مباشرة؛

- (ط): وكيف ذلك؟

- (أ): إنك ذاتٌ وهذه الذات تعي نفسها بنفسها؛ وهذا الوعي لا يجعلك تفكر في ذاتك كما تفكر في أشياء الطبيعة، لأنك لست شيئا؛

- (ط): هذا صحيح؛

- (أ): فهناك فرق بين أن تفكر في الأشياء، أي في وجودها ككائنات خارجية، وبين أن تشعر بوجودك وتعيش بلحمك و دمك، ما يجري في عالمك الداخلي؛

- (ط): أفهم من كلامك، بأن العالم الذي نعيشه ليس كالعالم الذي نراه.

- (أ): يبقى علينا الآن، أن نتساءل بحثا عن الحقيقة، هل يجب أن أرفض الاتصال بالعالم الخارجي، للاهتمام فقط، بما يجري في عالمي الداخلي آخذا بالحدس ومستبعدا كل الفلسفات التي تقدس العقل؟

وتعقيبا على هذه الوضعية المشكلة، إن هذا الحوار يبين لنا أن هناك وجودين: وجود الأشياء ووجود الأنا أو الذات؛ وأن الأول وجود يسير آليا مع نظام ثابت، والثاني وجود يسير بكل وعي ويتولى قراراته بنفسه؛ وأن هناك فرقا بين معرفتنا المجردة للأشياء التي تأتينا من الخارج، ووعي الذات الحي لذاتها. وفي هذا السياق، يمكن أن "نموقع" على العموم، الفلسفة الوجودية على اختلاف اتجاهاتها.

أولا: هل الطبيعة التي يتصف بها وجود الأشياء تشبه طبيعة وجود الإنسان؟



هل الأشياء التي أراها في العالم الخارجي هي من نفس الطبيعة التي أنتمي إليها، وهل أنا جزء من نظام الأشياء؟ هل عالم الأشياء هو حقيقةُ العالم الذي يناسبني؟ أليس الوجودُ وجودَيْن: وجودَ الأشياء و وجودي أنا، وجودَ الظواهر الجامدة ووجودَ ذاتي المتغيرة؟

إن هذه الاستفهامات لا يطرحها الوجوديون لمجرد طرحها. إنما من الأصداء التي أفرزتها الظروفُ المزرية التي انتهى إليها مصير أوروبا و غيرِها وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية. ولم تمر هذه الأوضاع اللاإنسانية دون أن تؤثر عالميا في مشاعر الناس وتفكيرهم، وتدفعَهم إلى التساؤل عن حقيقة الوجود الإنساني وطبيعة علاقته مع عالم الآخرين وعالم الأشياء.

للرد على هذه التساؤلات، يجب التصريح بأن الوجود وجودان: وجود في ذاته ووجود لذاته.[16]

1– الوجود في ذاته

وهو يمثل عالم الأشياء، وهذه الأشياءُ هي ظواهرُ خارجيةٌ قابلة للدراسة العلمية تخضع للتجربة ويفهمها العقلُ، وهي موضوعات ثابتة ولادينامية، لأنها تستجيب لنظام مُطّرد من قوانين الكون.

2– الوجود لذاته

ليس المقصود به وجود العالم الموضوعي وما يستدعيه من البحث في الوجود بما هو وجود، والتعرف على علله البعيدة ومبادئه الأولى، **ولا من البحث** في الأشياء باعتبارها ظواهر علمية؛ وإنما المقصود به هو الوجود الإنساني الذي يشعر به كل واحد منا في عالمه الداخلي، ويحياه بكل جوارحه. ومن مميزاته أنه ليس وضعا نهائيا ولا ساكنا، وإنما هو تجاوزٌ مستمر لما هو عليه كل واحد منا؛ "إن الإنسان — فيما يقول سارتر — هو قبل ذاته أو بعدها، ولكنه ليس ذاته البتة".[17]

---

[16] – وقد سبق إلى هذا التمييز كيركجورد بقوله: الوجود وجودان وجود ذات ووجود موضوع وصاغه سارتر على أسلوبه: الوجود في ذاته والوجود لذاته. (L'Être en-soi et l'Être pour-soi)

[17] – J.P.Sartre, L'être et le néant, p. 38

وعليه، فإن الوجوديين يرون بأن الوجود بهذا المعنى، هو المشكلة الأساسية الأولى في الفلسفة، ومُلْهِمُ كتاباتهم الأدبية والفكرية؛ وبأن الفلسفة ذاتها لَتُخطئ خطأً جسيما، عندما تمنح الأولوية للفكر المجرَّد أو لشرح العالم وتعليله. وتطلُّعًا إلى الشعور بالطمأنينة والسكينة، أعرَض الإنسان عن التأمل المجرد والبحث في العالم الخارجي ليتجه نحو التفكير في ذاته وتبطُّنها. وفي هذا السياق، يقول سارتر: إن الأشجار والأحجار هي مجرد كائنات، وأن الإنسان في هذا العالم هو وحده الذي يُوجَدُ "لذاته" أي يمتلك وِجْدانا.[18]

ثانيا: أليس بإمكان الإنسان التمرُّدُ على نظام الأشياء؟

وهل أنا مشروع أو موضوع، أي هل ما سأكونه هو سابق لوجودي، أم العكس أي وجودي سابق لماهيتي؟ هل أنا أُقرِّر مصيري أم أن مصيري يتقرر قبل أن أُوجَدَ؟ أليس بإمكاني أن أتمرد عن النظام الذي تخضع له الأشياء؟

يتضمن الجواب نقطتين محوريتين:

1- التمرد على القول بأن الماهية سابقة للوجود

من المعروف أن الوجودية تُعتبر ثورةً عنيفة ضد الفلسفات التقليدية، وخاصة منها الحركة العقلية والمثالية التي بدأت في عهد ديكارت، وانتهت عند هيجل. وذلك لأن هذه الفلسفات:

أ- افتقدت الإنسان الواقعي المشخَّصَ: فإذا عرضتْ له اهتمت به كمفهوم فارغ من كل تعيين؛ وظهرت صيغُها في هذا الصدد، صيغا عقلية جوفاءَ لا تربطها بِدُنْـيَا الواقع رابطةٌ؛ وكأنها تدعو إلى صبِّ جميع الناس في قوالبَ معينةً تذوب فيها العواطفُ والاعتقادات وأساليب الحياة ومناهج التفكير؛ وهي قوالب تنحصر في معنىً مجردٍ وكلي صالح لكل

---

[18]- وتعليقا على هذا المفهوم للوجود، يقول لافيل: " إن كلمة الموجود لها معنى واحد في إطلاقها على الإله والممكنات، وعلى الجوهر والعرض". محمد غلاب، ن.م.، ص: 36.

والوجود من حيث هو وجود، يتناول في الفلسفة الإسلامية، الوجود المطلق والوجود المقيد؛ ولكن جميع الموجودات المقيدة تنهل وجودها من المطلق، وأن الوجود الحقيقي في المقيد، هو المقتبس من المطلق. وهذا معروف أيضا في الفلسفات الكلامية.



الأزمان.[19] فالإنسان في الحقيقة وكما يقول كيركجورد، فرد فريد لا يمكن تكرارُه، ولا يوضَع تحت معنىً أعمَّ؛ ومن هنا، ينحصر في معنىً مجرد.

ب- وأضرت بفهم حقيقته التي تتمثل في حضور الشعور ودوامه؛ إن أبغض شيء إلى الفلسفة والأدب[20] البعدُ عن دائرة الوجود الحق وجود الذات، ولا يمكن أن يتساوى عندهما وجودُ الإنسان الفرد ووجود الأشياء. ولهذا، نلاحظ كيف تَنفُر الوجودية من العلم وتتهمه بأشنع الاتهامات، كالتعميم والتشييء. وتستعيض عنه بالأسلوب الأدبي؛

ج- وجعلت الأشياء الخارجية مستقلة عن الذات العارفة؛ واعتبرتها مصدر الحقيقة، كما هو واضح لدى الواقعيين والوضعيين بوجه أخص؛

د- وتنظر إلى الوجود باعتباره لاحقا للماهية، وليس سابقا لها؛ وفَاتَها أن هذه القاعدةَ تنطبق على الأشياء لا على الإنسان.[21] فبذرة البرتقال مثلا، لا تعطينا تِينًا ولا تفاحا، فهي شجرة لا حول لها ولا قوة سوى أن تستجيب لقضائها أو حتميتها، وهي أن تكون شجرة للبرتقال. أما الإنسان، كما سيتأكد لنا لاحقا، فهو وجودٌ يتولىٌ تحديدَ ماهيته بنفسه. ومن هنا، نفهم لماذا وقع تمرد الوجودية عن كثير من الفلسفات التقليدية.

2- إثبات القول بأن الوجود سابق للماهية، والتمرد على نظام الأشياء

أ- الوجود أوَّلاً

---

[19] - لقد فهم هيجل العالم عن طريق العقل إلى أقصى درجة ممكنة، فسحق كل الخصوصيات الوجودية التي ينفرد بها الوعي.

[20] - لأن الفلسفة الوجودية خارج أدبياتها، لا تستطيع أن تكون وفية لرسالتها.

[21] - يمكن أن نفهم الماهية عن طريق هذه المقارنة: إن علاقة الماهية بالوجود في عالم الإنسان كعلاقة الموضوع بالمحمول؛ ومعنى هذا أن الإنسان هو أولا، موضوع؛ ولكن محموله في طريق التشكيل؛ فلا يمكن القول عن نفسي بأنني تلميذ أو شاب، لأن التلمذ ليس نهاية، والشباب لا يدوم؛ فعند الموت تتم الماهية؛ وعندئذ، يجوز أن يقال عني أنني أستاذ أو إنسان مخلص لوطنه ولكل أصدقائه. لكنْ في عالم الأشياء، فإن المحمول يسبق الموضوع، أي حقيقةُ البرتقال تسبق شجرة البرتقال. ولهذا، فيمكن تعريف الماهية بأنها الخصائص الجوهرية التي لا تميز فقط، كل إنسان بقدر ما تميز هذا الشخص عن غيره، ما دام هو نفسه الذي يتولى بناء مصيره، وهو حر في ذلك. إن الوجود يسبق **الماهية**. فماهية الكائن هي ما يحققه فعلا، عن طريق وجوده، ولهذا، فهو يوجد أولا، ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده أو مع وجوده.



ومن هنا أيضا، نفهم لماذا انتقلت الفلسفة من دراسة الوجود المجرد، إلى دراسة الإنسان المشخص في وجوده الحسي، وفي مواقفه الواقعية التي تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله؛ ولماذا يجب أن يبحث الفيلسوف عن المعرفة الصحيحة في أعماق نفسه؛ وبدلا من أن نُثبت كوجيتو ديكارت "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، يجب أن نقول مع سارتر على لسان المتكلم: "أنا أفكر، فأنا إذن كنت موجودا" أي الوجود أولا، والتفكير أو العمل ثانيا... فأنا لست هذا المحمول أو ذاك؛ فلي أن أكون. وفي ما يشبه هذا السياق، يقول سارتر كذلك: "سأكون عندما لا أكون" أي سأكون، ما سأكون قد أنجزته إلى حلول الموت.

وهنا ندرك أيضا، لماذا كوني موجودا أهمُّ من كوني مفكرا أو حساسا أو ضاحكا؛ إني كائن يفعل ويتمثل فيما يفعل. فأنا أُفرغ ذاتي (وكياني) بأكملها في العمل؛ فأنا ما أفعله.

ومعنى هذا، أن وجودي يقوم في بداية الأمر، بغير ماهية؛ وأكون عند ولادتي ناقص الصورة، لأني الكائن الوحيد الذي يكمن وجوده، في حريته، على عكس الحال مع سائر الكائنات. إن حريتي في اختيار موقف دون آخر، تجعل من المستحيل التنبؤُ باختياري مقدَّمًا، ومن ثمة، أبقى الكائنَ الوحيد الذي أحدد ماهيتي.

ب- التمرد على نظام الأشياء

ولكي أحدد ماهيَّتي، وجب أنْ اَختار، ولكي اَختار وجب أن أكون موجودا؛ ولأنني متمرد على طبيعة الأشياء، ولأنني مشروع لا موضوعٌ، فأنا لا أتوقف عن الاختيار، ولا عن تحمل المسؤولية بكل أبعادها.

والشيء الذي يقف حجَرَ عَثْرَةٍ أمام محاولات تعريفٍ ثابت للإنسان، هو مصيرُه وتحقيقه الذاتي المتغير. وهنا، يحذّر الوجوديون من التعريف الجامع المانع له، لأن كل إنسان هو ما ينتهي إلى صناعته؛ ولهذا، فتعريفه يستمر ناقصا غيرَ مكتمِل قبل نهاية حياته؛ فالقول بأن الإنسان هو ثلاث نقاط (...) أو نقطة استفهام (ماذا؟)، لَتَعْرِيفٌ يعوِّض نقصَه المحمولُ عند انتهاء الحياة. والمقصود بالمحمول الماهيةُ التي كان يسعى إلى تحقيقها إلى يوم الرحيل.

ثالثا: وهل المعرفة الحقيقية تأتي من عالم الأشياء أو من العالم الداخلي للإنسان؟



وهل الأداة التي أُدرك بها الأشياء، هي نفسُها التي أعرف بها ذاتي؟ أين المعرفة الصحيحة: فهل هي التي تنبُع من أعماقي أم هي التي تجيئني من عالَم الأشياء؟ هل هي التي تجعلني أحيا الوجودَ أم هي التي تجعلني أسعى إلى مجرد التفكير في الوجود؟

أيهما الحقيقة، التفكير في وجود العالم الخارجي أو استبطان ذاتي لذاتها والعيش معها؟

1- الشعور أو الحدس هو الوسيلة التي تُناسِبُني

وإذا كان العقل لا يستطيع أن يتقدم في هذا السبيل لِـيُنبِّئَنا عن شيء، أو ليقرِّرَ أمرا، فلا مناصَ من استعمال الشعور؛ فهو وحده الذي يعتمد على تبليغنا أشياءً، كثيرا ما نفتقدها بين المجالات الوجدانية. فهو قادر على الاستمرار، حيثما تنقطع سلسلة الاستدلالات العقلية والمقارنة الفلسفية الخالصة.

وإذا كان العقلانيون يقدسون العقل، ويضعونه فوق كل اعتبار، فإن الوجوديين يضعون الوجود وما يستدعيه من شعور باطني وانفعالي، فوق كل حقيقة. يقول كيركجورد: "إن النتائج التي تنتهي إليها المحنة (Passion) هي وحدها الخليقة بالإيمان، هي وحدها المقنعة"؛[22] فلا حقيقة عند الفرد إلا ما يحياه وينفعل له. و لهذا كانت كل حقيقةٍ، انفعاليةً عنده.

ولقد جعل سارتر من الشعور الباطني نقطة البدء الأولى لكل فن، ولكل أدب، ولكل فلسفة، حتى أن التفلسف صار ينبع عنده، من داخل الشعور ومن صميم الوجدان.

2- الشعور هو دائما، يتجه إلى العالم الخارجي، ولا يرضى لذاته، أن تكون منطوية على نفسها

إن الأنا المدرِك عند هُسَّرل[23] يستلزم بالضرورة، قصدا مُعيَّنا أي اتجاها نحو موضوع مدرَك لأن الوجدان عنده دائما وجدانُ شيء.

وفي هذه النقطة يؤكد سارتر بأن العالم يكون قبل تدخل الوجدان الذي يعرفه، خليطا لامعقولا. وهذا الشعور باللامعقولية هو الذي يجلب "الغثيان".[24] يقول: إن علاقتي بالعالم

22- (الخوف والقشعريرة): Crainte et tremblement, p. 165

23- وهو صاحب الفلسفة الظواهرية الذي يرجع إليه الفضل في وضع الأرضية التي أقامت عليها الوجودية حركتها.



هي التي صيَّرَتْه بالنسبة إليَّ ذا دلالة، إذ أنه صار قابلا للمعقولية، وهو يتكون من ظواهرَ هي التي تؤلف الموجودات الحقيقيةَ. ومعنى هذا، أن العالم "الفيذاته" لا يسير إلى الوجود، إلا بواسطة الإدراك الذي لدينا عنه. وإذن، فالعالَمُ يتنوَّعُ بتنوع الأفراد والشعوب والعصور، بل إن السيكولوجيا التقليدية قدسجلت أن الرسَّام وعالِمَ طبقات الأرض والمهندسَ والراعي يرون في المشهد الطبيعي الواحد أشياءً مختلفة، ولكنَّ الفلاسفة لم يعرفوا كيف يستخلصون النتيجة المرادةَ من هذا. ولسنا نحن الذين نتعلق به، وإنما هو الذي يتعلق بنا مطلقا، وهو بدوننا ليس شيئا.[25]

وعليه، فالإنسان هو الذي يخلق العالَمَ الحقيقيَّ الموجود بالنسبة إلينا؛ وليس هذا فحسب، بل إن هذا العالَمَ المخلوق يتنوع تبعا للغايات التي يهدف إليها الإنسان.

3- الغرض من هذا

لقد جعل كيركجورد الوجود الذاتي في علاقته مع العالم، أصلا لكل بحث ولكل فلسفة مقابل تصور هيجل الذي كان ينظر إلى الفصل بين العقل والوجود، بين الإنسان والعالم على أنه شيء طبيعي ومعقول جدا. قال في يومياته سنة (1835): كان شغلي الشاغل أن "أجد حقيقةً، ولكنْ بالنسبة إلى نفسي أنا؛ وأن أجد الفكرة التي من أجلها أريدُ أن أحيا وأموتَ". وهذا الشغل يفترض الاختيارَ والتغير والانفراد والذاتية وهو الهمُّ المُتَّصل.

رابعا: هل يُرتجى من كون الإنسان إنسانا أي من كونه مشروعا ووجودا متراميا، الحصولُ على السعادة أو على العكس من ذلك، الارتماءُ في يَمِّ المخاطرة، وما يترتب عنها من قلق وشؤم؟

1- الحرية

إن الإنسان حر مختار، وفي اختياره يقرر نقصانه، لأنه لا يملك تحقيقَ الممكنات كلِّها. فهو يسعى بين الإمكان (وهو الوجود الماهوي) وبين الواقع (وهو الوجود في العالم)؛ وذاتُه

---

[24]- ولقد سمى إحدى رواياته بـ"الغثيان" (La Nausée 1938).

[25]- محمد غلاب، ن.م. ص: 56.



تعلو على نفسها بأن تنتقل من الممكن إلى الواقع، فتحقق ما تقرَّر تحقيقُه؛ وفي هذا التحقيق تَخاطرٌ، لأنها معرَّضةٌ للنجاح والإخفاق. ومن الشعور بالمخاطرة (Le risque) ينتابه القلق؛ لأنه على وعي بأن تشكيل ماهيته بين يديه؛ وفي تشكيلها، يتحمل المسؤولية ليس فقط، عن اختياره كوجود، وإنما عن مصائر جميع الناس؛ ويتم ذلك على الرغم من أن اختياره لا يُقترن برؤية، ولا يكون مسبوقا بتدبير عقليٍّ أو تحديدٍ لغاية أو معرفةٍ لبواعث. مما يفضي به لا محالة إلى الضيق والقلق والحيرة.[26]

وإذا كان الواحد منا مضطرا إلى الاختيار، فذلك لأنه لا بد من أن يفعل، إذ الفعل هو الوجود وبغيره لا يوجد الفرد. ولكي يفعل، ليس في وُسعه أن يفعل كل الممكنات، بل لا بد له من أن يختار أحدَ أوْجُه الممكنات العديدة. لكن الاختيار معناه نبذُ إمكاناتٍ أخرى موضوعة أمامه، وهذا الإقرار مخاطرة. ومن هنا، قال كيركجورد: إن الاختيار يجر إلى الخطيئة وإلى المخاطرة؛ والمخاطرة بطبعها، تؤدي إلى القلق واليأس.[27]

والحرية اختيار مطلق؛ والاختيار ينطوي على النبذ، مما يسمح للعدم بوُلوج الوجود. ولهذا، كان في الوجود هُوَةٌ وثغرة لا يمكن ملؤها أبدا. ولا سبيل إلى الخلاص من اليأس.

ليس منشأ القلق عند سارتر، الأحاسيسَ والعواطف على نحو ما هو عند غيره من الوجوديين، وذلك طبيعيٌّ، لأن الفكر عنده، يبدو أنه يخنق العواطف أو يكتم أنفاسها. وإنما منشؤه هو مجموعة نتائج اختيارنا للقواعد التي يسير عليها في سلوكه، دون أن يستطيع الحكمَ على قيمتها التي هي ذاتُها، تنشأ من هذا الاختيار نفسه؛ وأصل هذا القلق هو شعور الفرد في أثناء فعله الحر، بالخطيئة الناشئة بالضرورة عن الاختيار، لأن الاختيار نبذٌ للممكنات.[28]

---

[26]– فكما كان يقال بأن "أنف كليوبترة غيَّر العالم، فكذلك يقال بأن اكتشاف القنبلة الذرية أو اكتشاف النفط في الجزائر، غير العالم.

[27]– عن عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، راجع فصلي المقال، كيركجورد، ص: (30-49).

[28]– استأنس بشرح قوله تعالى في سورة الأحزاب، الآية، 72: " إنا عَرَضْنا الأمانةَ على السموات والأرض والجبال، فأبَيْنَ أن يَحْمِلْنها وأشْفَقْنا منها، وحَمَلها الإنسانُ إنه كان ظلوما جهولا".



2- الموت

أما اللحظات العليا للوجود، فهي تلك التي يكون فيها الوجود مهددا في كيانه الأصيل، إنما وجود الموت؛ لأنه إذا كان لا بد من الموت، فماذا يبقى للحياة من معنى؟ وهذا التساؤل له وقعٌ شديدُ الألم لدى الوجوديين الملحدين، بوجه أخص.

أما الوجوديون المسيحيون،[29] فإن الإنسان عندهم، معلق في كل لحظة بالأمر الإلهي الذي يحتفظ به في الوجود. إلا أنه يعيش هو الآخر، القلق الذي يزيد زيادة مطردة بسبب شعوره الحاد بالسير المتواصل نحو الموت.

3- تناقض الوجود

وإذا كانت الأشياء متناهية، فلماذا أعيش بين المتناهي واللامتناهي، بين الزمني والسرمدي؟ أليس هناك ما يدعو إلى القلق المستمر؟

وفي هذه النقطة، يرى سارتر بأن الوجود في ذاته، مَلْءٌ ثابت ليس فيه من الدينامية شيء؛ فهو يستحيل أن يكون مجلوبا من غيره أو من موجود ممكن؛ لأنه يتعلق بوجود الأشياء والموضوعات، كالشجرة والجبل وهو المعنِي بالواقع؛ أما الوجود لذاته، فيتصف بالتغير وعدم التماسك؛ فهو يحمل عنصر الإعدام،[30] ويمكن أن يُهدم نفسه ليجعل من نفسه شيئا آخر.[31]

والوجود في ذاته متناه؛ وسرُّ التناهي فيه، هو دخولُ الزمان في تركيبه. أما الوجود لذاته، فهو وجود يَدخل في مقوماته العدمُ، والعدم يكشف عن نفسه في حال القلق. وهذا الوجود تناقض، لأنه نقطة التلاقي بين المتناهي واللامتناهي بين الزمني والسرمدي. فهو في فرديته المتناهية مغمورٌ في الزمان، يعود إلى نفسه ويدور حولها مؤكِّدا لنفسه في عينيتها وفردانيتها.

29- وكذا لدى المسلمين المعاصرين أمثال عبد الرحمن بدوي.

30- ما دام الإنسان مختار، فإنه بالضرورة يحمل أسباب عدمه؛ فقد لا يتمكن من تحقيق كل مشاريعه؛ وقد يخطئ الصواب. ويتجلى ذلك، في إخفاقاته و انزلاقاته.

31- عبد الرحمن بدوي، ن.م. ص، 169 وما بعدها.

ولكن الوجود بوصفه حضورا في اللامتناهي وفي السرمدية، إنما يعود إلى الله، إلى المطلق.[32] و في هذا، تقاطع بين الفردية المنطوية على نفسها، والحضرة المشارِكة في الرابطة مع الله.

هكذا إذن، نخلص إلى أن وجود الأشياء لا يعرف [لايعيش] وجود الزمن أوّلا، ولا يدرك معنى الحرية ثانيا؛ أما الإنسان فهو وحده الذي يستطيع أن يُحِسَّ بالحرية ويشعر بمدلولها وامتداداتها. وهو الكائن الوحيد الذي يحس بالوجود الحقيقي.

4- تعدد الوجدانات مصدر للنزاعات

هذا، وإن الآخرين بالنسبة إليَّ كما يعبر عن ذلك سارتر، ليسوا سوى موضوعاتٍ كالموضوعات الأخرى، وإذن فهُم يتعلقون بي أنا الذي هُم مَدينون لي بوجودهم في العالم. ولكني أعرف أنهم ذوو وجدانات مِثلي، وأنهم يتمثلون العالم في وجداناتهم حَسْبَ وجهات نظرهم؛ بل أنا نفسي متضمَّن في هذا التمثل بالنسبة إليهم كوسيلة أو كأداة. وبسبب هذا التعدد للوجدانات، قد حدثت تلك المنازعات.

ففي الواقع، أنه عندما يقتحم أحدُ الآخرين تمثُّلي للعالم، أشعر بأن العالم يَفِرُّ مني، وأن عناصره تنتظم حول القادم الجديد؛ وحينئذ، أشعر أن جميع الأشياء التي كانت لي، تُدير وجهَها نحو هذا الآخر، وتَفِرُّ مني إليه؛ ولا يكتفي هذا الآخرُ بأن يسرق العالَمَ مني، بل هو يريد أن يَستخدِمَني أنا نفسي. إنه يحاكمُني وتكُون له عني فكرةٌ حسب جسمي، أي حسب ما مضى دون أن يكترث بمشروعاتي، أي بما أريد أن أكُونه في المستقبل؛ وذلك الذي أريد أن أكونه هو وجودي الحقيقيُّ. وإذا لم أدافع عن نفسي، فإنّ ما يريد أن أكونه، سأكونُه؛ وإذ ذاك أجد نفسي شيئا بين أشياءِ عالَمِه هو. ومن هذا، ينشأ العارُ وينشأ شعوري بأني كائنٌ، قد سُلبتْ منه مميزاتُه وصار تابعا.

وهنا، فجوهر العلاقة بين الوجدانات، ليس هو الرابط بينها، كما يرى بعض الوجوديين، وإنما هو التنازع بينها، وأنا الذي أحقق ذلك عمليا بواسطة التضايق الذي أشعر به حين أكون مع الغير، إذ أكون دائما، في خطر. فكل واحد منا في الواقع، يريد أن يُوجَدَ أي يريد

---

[32]- وهو تعبير يستعمله المومنون من الوجوديين.



أن يُنفِّذ مشروعه بتحقيق كل إمكانياته؛ وهو من أجل ذلك، يَجْحَدُ جميعَ مشروعات الآخرين.[33]

وأخيرا، إن انحباس كلٍّ واحد منا في وجوده الخاص، يَحُول دون فهمنا للغير، كما يحول دون فهم الغير إيَّانا. ومن هذا، يتأتى جميع سوء التفاهم والأحكام الظالمة الأبدية التي يتبادلها الجميع بلا انقطاع.

وحاصل الأمر والجدير بالملاحظة، أن الشعور بالقلق الذي هو عامٌّ بين هؤلاء جميعا، يذهب في الشعبة الملحدة إلى ما هو أبعد من معنى الحياة المأساوية، فيقودُها إلى اليأس؛ بينما أن اليأس ــ بالنسبة إلى الوجوديين المسيحيين ــ ليس سوى فتنةٍ عابرة، وأن الأمل عندهم، هو الذي يصنع أساس الحياة، وهو فيها بمثابة الشرط الأساسي. ومن هؤلاء، غ.مارسيل الذي كان ككل الوجوديين، يشعر بعاطفة القلق، وعلى الأخص القلق الناشئ عن فكرة الموت، وضيق الحياة وقصر الزمن المتروك للاختيار أمام عُظْم الأبدية.[34]

وباختصار، إن مغايرة الإنسان للأشياء تجعله كائنا يتمرد عن نواميس هذه الأشياء، لأن وجوده البشري سابق لماهيته، ولأنه الموجودُ الوحيد الذي يعيش وجودَه من أعماقه وبكل كيانه، ولأنه أخيرا، وبوعيه هذا، وعلى الرغم من حرية اختيار أفعاله، يشعر بضعفه أمام فهم الآخرين، وبقصوره عن تحقيق كل رغباته الممكنة، وبعجزه عن تجنب المخاطرة ورفض الموت. إن الإنسان من حيث أراد أن يتجه إلى معرفة ذاته باعتبارها حقيقة الحقائق، فلت منه فهم العالم الخارجي، ووجد نفسه أمام عقبات نفسية ومعرفية أنهكت كاهله وضيقت عنه سبل السعادة والسكينة.

خاتمة: حل المشكلة

---

33 – J.P.Sartre, L'être et le néant, p.313 ; 434.

34 – يقول غ. مارسيل عن نفسه: "لست بعيدا عن الإيمان بأن الأمل بالنسبة إلى النفس هو بمثابة التنفس للكائنات الحية؛ وعندما ينعدم الأمل تجف النفس وتنهك". عن محمد غلاب، ن.م.، ص: 36.



إن النسقية التي يقوم عليها كلٌّ من المذهب البراغماتي والمذهب الوجودي، تخلع على كليهما صدق منطقه الداخلي، وتحصن تماسكه من اضطرابات التدخل النقدي التعسفي، وتحفظ مقاصد محتوياته من تشوه القراءات الخارجية. ومع ذلك، فإن من يأخذ بهذا وذاك لا يرتكب بالضرورة ما نسميه "بجريمة منطقية"، إن هو أدرك خصوصيات كلٍّ واحد منهما وعرف كيف يستثمرهما.

فقد نأخذ بهما متفرقيْن كنسقين وُضعا خدمةً لمقاصد معينة: إن استئناسي بالفلسفة العملية بغرض استثمارها في حياتي اليومية، لا يمنعني في وقت آخر ولفترةٍ، الاستئناسَ بفلسفة تُرجعني إلى باطني وتسوقني إلى أعماقه لأعيش ما يخالجه من حالات نفسية، وأختبر مدى تمكني من إثبات ذاتي وحريتي. وهذا يجعلني من جهة، أُقبل على الحياة مع الغير، وأنخرط فيما يشغلنا فيها معا، وأنسحب من جهة أخرى، من العالم الخارجي، أتفقد ذاتي وأتأمل ما يملؤها من قلق وانزعاج. ليس الإنسان إما هذا أو ذاك. فقد يأخذهما معا من أجل مثلا، التوفيق بينهما مع الحفاظ على رسوم كل واحد منهما كما يسنع مفكرو الإسلام مثلا، بشأن الوحي والعقل، وخاصة منهم ابن رشد، أو من أجل التركيب بينهما، كما يصنع أهل المنطق الجدلي، حيث يتم تجاوز الثنائية المطروحة نحو توجُّه جديد. إذن، فقد يأخذ بهذا تارة، وبذاك تارة أخرى، وبالتناوب. وليس ممنوعا أنه إذا أخذ بهذا الآن، لم يأخذ بعده، بذاك. فإذا كانت أمامي فواكه مختلفة في أشكالها وأنواعها، وخُيِّرتُ في طريقة تناولها، فإن الاحتمالات في تحقيق ذلك، تكون تابعة لذوقي الخاص وللظروف المحيطة بي: أولها أنني أتناول كل فاكهة حسب نوعها للتلذذ بمذاق كل واحدة على حدة؛ وثانيها أنني أتناول بعضها عصيرا، وبعضها فاكهة؛ وثالثها أن أتناولها خليطا طبيعيا منها (سلاطة) أو مربى مخلوطا أو خاصا بكل فاكهة.

***



وكمخرج من هذه الإشكالية، إن الاختلاف بين المذاهب ــ مهما كانت أشكاله ــ لا يعني عدم اتفاقها وعدم تقرب بعضها إلى بعض. فهو لم يعد في مفهومه، حاجزا يمنع تقدير التوجهات التي اختارها أصحابها، وتثمين جهودهم، ما داموا يصنعون مواقف متماسكة يحكمها منطق، ولها ما يبررها. وعلى هذا الأساس، يكون من الشرعي التساؤل عما هو الفرق من الناحية الشكلية، بين القول بأن مصدر المعرفة عقلي أو تجريبي مثلا، طالما يحافظ الخطاب الفلسفي على أسس معقولة واضحة وآليات منطقية معلنة؟ وما هو العيب من هذه الناحية أيضا، في الدفاع عن موقف يرجع المعرفة إلى مصدر مزدوج يجمع بين العقل والتجربة ما دام الموقف هذا قائما على منطق مفهوم حتى وإن خالف في أصله المنطق المألوف أو التقليدي؟ ويمكن سحب هذه الملاحظة على كل المذاهب الفلسفية.

وفي هذا السياق، يمكن القول بأن **الفكر العقلاني**، لا يختلف عن **الفكر التجريبي** ولا عن **الفكر البراغماتي** أو **الوجودي** من حيث إن لكل فكر في هذه المجالات قاعدتَه وبناءه. فقد يسلِّم الفكر بصحة منطلق ويسعى إلى تأييده بالحجة والبرهان، وقد يسلم بفرضية، وعندئذ، يسعى إلى البرهنة على صدقها أو خطئها. فالسر في هذا البناء أو ذاك، ليس في هذه المسلمة أو تلك، وإنما في النسق الذي يصل المنطلق بالمنتهى في حلقات متسلسلة ومنطقية.

إذا نحن انطلقنا مع العقليين، من أن ما يميز الإنسان هو العقل لا الحواس، أدركنا جيدا التقابل الذي يترتب عن ذلك وهو أن العقل يقابل الحواس، وأن ما يتصف به الأول من ثبات في أحكامه يختلف عنه في الحواس من حيث إنها لا تثبت على حال؛ وأن ما لا يثبت على حال متغير ولا يدعو إلى الاطمئنان؛ كما يترتب على ذلك، أن ما تأكد ثباته يبقى صالحا مدى الدهر ليكون حجر الأساس الذي إذا أقيم عليه بناء، لا يتسرب إليه شق ولا يؤذن بانهيار. وسيان أن يكون البناء من حجر أو رخام أو صلب زجاج. وإذا انطلقنا مع التجريبيين في اتجاه معاكس، من أن العقل عبارة عن صفحة بيضاء، لا وجود فيها لمبدأ ولا لقوالب فكرية مسبقة، عرفنا، عجزه في إمدادنا بالمعرفة في غياب التجربة. واستنتجنا كيف



أنه عن طريق الحواس وما تتركه فيه من انطباعات، يأخذ العقل في التكوُّن ومن ثمة، يصبح الإنسان عارفا وعاقلا.

وإذا جئنا إلى المذهبين البراغماتي والوجودي، أدرنا الظاهرة ذاتها مع اختلاف في المضمون والموقف: إذا كان المنطلق الذي يأخذ به البراغماتي لا يشكل لديه مشروعا قابلا لإنتاج آثارٍ عملية نفعية، بات عبارة عن خرافة، شأنه شأن الكلام الفارغ. وعلى هذا الأساس، وجب الثورة على كل الفلسفات المجرَّدة والمُغلَقة والحلولِ المعلقة في فضاء العلل الأولى والأسباب القَبْلية مهما كانت أسماء هذه الفلسفات عقلانية كانت أو تجريبية أو غير ذلك؛ ووجب في مقابل ذلك، احترام كل مذهب ــ مهما كان لونه ــ يدعو إلى الانصراف من المبادئ والأوليات إلى النتائج والغايات، لأن العبرة بالنتائج والصدق صدق لأنه نافع.

وإذا انطلقنا مع الوجوديين من أن الوجود الحقيقي ليس هو وجود الأشياء الهامدة التي تستجيب لنظام مُطَّرد من قوانين الكون والتي أوهمت الفضول البشري بأنها هي الحقيقة التي يفهمها عن طريق العلم أو عن طريق البحث عن العلل الأولى، وإنما هو الوجود الإنساني الذي نشعر به من دواخلنا ونحياه بكل جوارحنا، وهو وجود يتمرد عن نظام الكون لأنه تجاوزٌ مستمر لما هو عليه كل واحد منا، أدركنا ما يترتب عن ذلك من حقائق، وهي أنه لا يمكن أن يتساوى في هذا السياق وجودُ الإنسان الفرد ووجود الأشياء لأن الشعور أو الحدس هو الوسيلة التي تُناسِبُ الوجود الإنساني. ولا يرضى لذاته، أن تكون منطوية على نفسها لأنه دائما، يتجه إلى العالم الخارجي. وكل محاولة فكرية تجعل الأشياء الخارجية مستقلة عن الذات العارفة، وتعتبرها مصدر الحقيقة، وتنظر إلى الوجود باعتباره لاحقا للماهية، محاولة تخطئ السبيل نحو بلوغ حقيقة الإنسان من حيث إنه وجودٌ يتولىَّ تحديدَ ماهيته بنفسه، وجود لا معنى له في غياب الحرية. ولكن ألا يخشى أن تصلُّب النسقية قد يحوِّل المذهب إلى تزمت يحمل أنصاره إلى اعتبار المذاهب الأخرى مارقة وعدوانية؟

الإشكالية السادسة[1]

إن حركة التنافر والتجاذب التي تحكم حياة الناس، قد تطغى عليها مظاهر العنف واللاتسامح حيث تضطرب حدود الحرية والمسؤولية، وتفتر العلاقة التكاملية التي تجمع بين هذا الأنا وذاك. فكيف إذن، يطمح الناس والحالة هذه، إلى العيش في ظل عولمة يعود فيها الشتات إلى شمله؟

11- المشكلة الأولى: الشعور بالأنا والشعور بالغير

هل شعور ذاتي بذاتها، متوقف على معرفة الغير؟ و هل يكفي أن أكون مغايرا عن الآخرين، حتى أكون أنا؟

12- المشكلة الثانية: الحرية والمسؤولية

إذا كانت المسؤولية مشروطة بالحرية، فماذا يبقى لها من مشروعية، أمام المناصرين للجبر و الحتمية؟

13- المشكلة الثالثة: العنف والتسامح

إذا كان من الحكمة مواجهة العنف باللاعنف، و اللاتسامح بالتسامح، فكيف نهذب مبدأ التناقض القائل بأن المتناقضين لا يجتمعان؟

14- المشكلة الرابعة: التنوع الثقافي والعولمة

كيف يمكننا تصور بقاء الأمم بثقافاتها المتنوعة، و إثبات الذات، أمام تحديات العولمة التي تُقرر مرجعيات المستقبل؟

---

[1]- أما الإشكالية الخامسة فتعالج في حصص نشاط الإنتاج الفلسفي، وتصاغ على الشكل التالي: كيف استطاع أبو حامد الغزالي — في رسالته "المنقذ من الضلال" — الوصول إلى العلم اليقيني، أمام كثرة اختلاف الناس في الأديان والملل والمذاهب، وتشعب سبل الوصول فيها، إلى استخلاص الحق؟



(11) المشكلة الأولى

[الشعور بالأنا والشعور بالغير]

هل شعور ذاتي بذاتها متوقف على معرفة الغير؟ وهل يكفي أن أكون مغايرا للآخرين حتى أكون أنا؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

I– مدخل إلى المشكلة: طرح وضعيات مشكلة وتحليلها

أولا: الحكم بالمماثلة

ثانيا: الطريق إلى معرفة الذات

II– كيف نميز بين الأنا، والذات والغير، للوصول إلى أن الوعي هو الذي يحدد معرفة الذات

أولا: التمييز بين الأنا، الذات والغير

ثانيا: الوعي وتشكيل الذات

ثالثا: اعتراضات على التفسير بالوعي

III– معرفة الذات بين المغايرة والتناقض

أولا: معرفة الذات تتوقف على التقابل والمغايرة

ثانيا: معرفة الذات تتأسس على التناقض

ثالثا: اعتراضات على التفسير بالمغايرة والتناقض

IV– التواصل مع الغير يؤسس المعرفة بالذات

أولا: الحذر من طمس الغير

ثانيا: التواصل عند سارتر

ثالثا: التواصل عند غابريال مرسيل

V– بين الطرح المجرد والممارسة العملية

أولا: الطرح المجرد

ثانيا: الممارسة العملية

خاتمة: حل المشكلة

مقدمة: طرح المشكلة

الإنسان كائن مدني بالطبيعة، يعيش مع غيره من الناس في تفاعل وتكامل وفي تنافر وتجاذب. وفي حركته هاته، يحصل له إدراك ذاته، وفي الوقت نفسه يتميز بها عنهم. هذا الوضع المتميز بالحركية والتغير يدفعنا إلى محاولة بحثه من خلال طرح المشكلة الجلية الآتية: هل شعور الإنسان بذاته متوقف على معرفته لغيره ؟ وهل يكفي أن يكون مغايرا للآخرين حتى يكون هو؟

للإجابة عن هذه الإشكالية، نقترح الخطة الآتية:

I- مدخل إلى المشكلة: طرح وضعيات مشكلة وتحليلها

أولا: الحكم بالمماثلة

الوضعية المشكلة الأولى: إذا واجهتَ مشهدا من مشاهد الحياة اليومية، ورأيتَ أمامــك، امرأةً دموعُها تسيل، تُصدر ألفاظا غيرَ مفهومة تُشبه كلَّ الأصوات، وحركاتُ جسمها يبدو عليها الاضطرابُ، فما عساك أن تقول ـــ و الحالة هاته ـــ إن كان لا بد لك من إصــدار حكم، وماذا تقرر؟ فهل المرأة تبكي بكاء الحزن؟ أو بكاء الفرح أو ماذا؟

من الاحتمالات الواردة في هذه الوضعية المشكلة، ما يلي:

قد تبكي هذه المرأة لأنها فعلا حزينة، والحزنُ انفعال، ولا يمكنها أن تتحكم في لغتها، ولا في حركات جسمها؛

قد تبكي من شدة الفرح، والفرحُ انفعال أيضا، يغيب فيه ـــ لفترة ـــ الوعيُ[2] والإرادة؛

قد تدمع عيناها لأنها ممثّلة، ودورُها يفرض عليها أن تمثل الحزن والكآبة؛

قد تدمع عيناها لأنها ممثلة، ودورُها يفرض عليها أن تمثل الفرحَ الشديد؛

قد تدمع عيناها استجابة لمنبّه، كما تصنع بعضُهن عند حضور جنازة، وذلــك بــصورة اندفاعية وآلية؛

وقد تسيل دموعُها لالتهابٍ مُزمن في مدمعها.

---

[2]- ونحن هنا، نستعمل الوعي أو الشعور بمعنى واحد.



على أن هذا الحكم الصادر عنك، ليس بعيدا أن يكون حكما ناتجا أن المماثلة بينك وبينها؛ لأنك أمام هذا الوضع – وفي هذه الحالة أو في أحد هذه الاحتمالات أو في كلها – يكون سلوكُك مُماثلا لسلوك هذه المرأة.

وللتواصل مع الغير، هناك ثلاثة احتمالات:

1- احتمال "التآثر" معا، أي التشارك الفعلي في ألم، أو فرح كما هو الحال في وضعيتنا هاته؛

2- احتمال مقاسمة الغير في هذا الانفعال مع اعتباره انفعالا لهذا الغير، سواءٌ كان بحضوره أو عن طريق التفكير فيه قصدا؛

3- احتمال التفهم الانفعالي الذي لا يقتضي الاتحادَ: وهو مجرَّدُ أنك تتفهَّم هذا الشخص الذي يعاني من محنة أو ينتابه انفعال الفرح؛

ولكن، هل هذا يعني أنك المقياسُ الفصل؟ فقد لا تستجيب بالضحك لِنكتة ما، في الوقت الذي يستجيب فيها غيرُك بالضحك؛ وقد لا تبكي لما يبكي له؛ وهكذا... وهنا، تتدخل عدة عوامل لتفسير هذه المفارقة: منها، طبعُك، وثقافتك، وتجربتك؛ ويكون معنى هذا، أنك لا تصيب دائما في أحكامك على الغير، لا بل أحيانا حتى في حالةٍ يكون فيها المحكوم عليه مُنتميا إلى نفس الثقافة التي تنتمي إليها وقد مرَّ بنفس التجربة التي مررتَ بها.[3]

وإذا فشلنا في معرفة غيرنا، فهل في مقابل ذلك، نعرف أنفسنا؟ فهل أعرف ذاتي، وأشعر بها كذاتٍ مغايرة لذوات الآخرين؟ فقبل الحكم على الغير، من المنطقي أن أكون عارفا بذاتي أو شاعرا بها. لِنترك السؤال معلقا لفترة، وننتقلْ إلى وضعيةٍ مشكلة أخرى. وفي هذه

---

[3]- طريقة التحية بين هذا وذاك تختلف حسب المكان والزمان والحضارة والتربية؛ وهذا الاختلاف قد يصل إلى حد التناقض والتنافر. إن معرفتنا بالغير تقوم عادة على تفسير مظهره الجسمي وسلوكاته، أقوالا وأفعالا. وهذه المعرفة هي حاصل استدلال تماثلي: فنستنتج أن الغير عندما يَصدر عنه موقف ما، يشعر بنفس الحالة النفسية التي نحس بها عندما يكون لدينا نفس الموقف. وهذا خداع، كما سنرى.



الوضعية الجديدة، سيتأكد لك بأن التعبير عن الأنا يتجاوز الاعتبارات الفيزيولوجية والاجتماعية.

ثانيا: الطريق إلى معرفة الذات

الوضعية المشكلة الثانية:

لو طرحنا عليك أو على غيرك سؤالا، ما عساه أن يجيب: من أنت؟ قد يقول:

– أنا فلان؛

– أو أنا فلان بن فلان بن علان.... بن فاطمة الزهراء بنت النبي محمد (ص)؛

– أو أنا مَنِ اكتشف الدورة الدموية الصغرى؛

– أو عندما يقول في أثناء حديثه، أنا لعبت الدور السينمائي الفلاني أو أنا توسّطت للإصلاح بين هذا وذاك.

ففي هذه الإجابات، هل المتحدث المجيب يقصد الذّاتَ في حد ذاتها؟

فالجواب بفلان، يحدد اسمَه في البيت وفي العائلة أو في سياق وضعية اجتماعية ما؛

والجواب الثاني، لا يحدد فقط، أصله العائلي من خلال سلسلة الأسماء التي يعرضها فيها، بل يشير إلى انتسابه إلى البيت الشرفي الذي يَصِله إلى النبي (ص) عن طريق ابنته فاطمة؛

والجواب الثالث، يقصد به مكانته العلمية في تخصص من التخصصات.

ولكنْ، هذه الإجابات كلُّها، لا تحمل إشارة إلى (أنا) المتكلم كذات شاعرة، ولا كحقيقة جوهرية فردية تميزه. لنستمرْ في التعامل مع هذه الوضعية، ومع مثال آخر: فنسألك مثلا، ما ترى، وأنت واقف أمام المرآة؟ فإن قلت:

– أرى وجهي (أو رأسي)،

– أو أرى روحي (أو نفسي أو عمري)، لَوَافَقْتنا في القول بأن رؤية الوجه (أو الرأس بالمفهوم العاميّ)، في الجواب الأول، هي ـــ إن لم يكن المقصود بها الوجه بالمعنى الفيزيولوجي ـــ نوعٌ من التعبير لدى صاحبها عن ذاته السطحية التي لا تتغلغل أعماقَها.

لِنَكُنْ صادقين مع أنفسنا! فإن الكثير منا أمام السؤال: من أنا، يقدم لك عددا من الكلمات المحددة:

- أنا فلان، أو أنا شخص، أو أنا هو أنا. أنا جزائري؛ ولكن هذا الجواب فضفاض؛

- أو أنا تلميذ في النهائي؛ أو أنا هو جسمي؛ لكن كيف يتموقع هنا، الأنا بالنسبة إلى الجسم؟ فهل جسمي هو أنا أو هو لي؟

والقول بأنني أنا هذا الطبع، قد يُقبل؛ ولكن، هل طبعي هو أنا؟ وهل أنا شخص، معناه أنا هو الشخص.[4]

وهذا طريق يرتقي بي إلى معرفة الذات، لأن تعريفي بأني شخص، معناه لا أعتبر نفسي كمجرد فرد، وإنما هو الاعتراف بالقيمة العالمية للهُوية، وهي قيمةٌ تتواجد في كل واحد منا، وليست قيمةً خاصة. ولكن، هذا لا يساعدني على معرفة من أنا أيْ كشعور؟ فهذا يمكّنني فقط، من الحقوق والواجبات!

ورؤية الروح أو النفس (أو العمر بالعاميَّة) أمام المرآة، تثير بعض الاحتمالات، منها: هل هي كلُّ ما تُظهره المرآة من جسمك، أو هي كل ما يريده الغير أو المجتمع أن يراك عليه، أو هو بعض ما يعبِّر عن وجود أناك. وفي هذا الاحتمال الثالث، يمكنك أن تتخطى النطاق المادي والفيزيولوجي والاجتماعي، لتقف على ذاتك في مقرها السيكولوجي. ومن هنا، تبدأ معرفة الأنا بالشعور.

هذا، وإذا كان الشعور بالبرد ظاهرةً فيزيولوجية، فإن الشعور بالإحساس الداخلي كالهدوء والعاطفة والإيمان، هو ظاهرة نفسية؛ وإذا كان الشعور بالعالم الخارجي هو شعور بشيء، فإن الشعور بما يجري في العالم الباطني هو شعور تلقائي خاص وحميمي؛ وإذا ألحقنا به "شيئا"، قلنا: الأنا هو شعور الذات بذاتها، أو شعور الذات لذاتها. والكائن الشاعر بذاته هو في النهاية، من يعرف بأنه موجود، وبأنه يُدرك ذاته بذاته من خلال حدسٍ يسمح له

---

[4]- فالشخص هو فاعل أخلاقي يملك كرامة في ذاته، لا تمتلكها الأشياء التي لها سعر. والوعي بأنني شخص يفرض على الآخرين أن يحترموني.



بناء تمثُّلٍ ذهني عن ذاته. والحق أنه من الصعب هنا، فصلُ الشعور بالذات عن معرفتها، لأنه من أجل أن نعرف ذواتِنا، من الضروري أن نكون موجودين؛ وحتى نكون موجودين، لا بد من الشعور بالذات؛ وهذا الشعور بالذات يجسده بعضُهم بالتفكير أمثال ديكارت (1596-1650)[5] أو بالحدس أمثال برغسون (1859-1941).[6] وبعد هذا المدخل، نشعر بالحاجة إلى ضبط بعض المفاهيم الأساسية التي استعملناها، و إلى تحديد الوعي الذي يتولى تشكيل الذات.

II- كيف نميز بين الأنا، والذات والغير، للوصول إلى أن الوعي هو الذي يحدد معرفة الذات؟

أولا: التمييز بين الأنا، الذات والغير

في البدء يجب أولا، التمييز بين المفاهيم الآتية:

1- الأنا: هو في اللغة، ضمير المتكلم؛ ويستعمل في الاصطلاح، للإشارة إلى النفس المدرِكة التي هي بحسب ابن سينا (980-1037) عبارة عن "ماهية ثابتة وقارة خلْف ووَراء كل الأعراض والمتغيرات التي لا يتوقف بدنُه (الإنسان) عن معرفتها". والأنا في التحديد الفلسفي، تطلق على الذات المفكرة العارفة لنفسها في مقابل الموضوعات التي تتميز عنها. فهي الوعي الذي تملكه الذات عن فرديتها المميَّزة عن الأشياء ذات الوجود الخارجي المادي الموضوعي.

2- والذات: هي النفس أو الشخص؛ وهي في اللغة، ذات الشيء: هي نفسه وعينه. أما في معناها الفلسفي، فتعتبر جوهرا قائما بذاته، وأنه ثابت لا يتغير على الرغم مما يلحقه

---

[5]- انظر، ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، الترجمة العربية، عثمان أمين، التأمل السادس، الجزء 17.

[6]- انظر، هنري برغسون، الطاقة الروحية، قسم الشعور و الحياة؛ و كذا، مدركات الشعور المباشرة.



من الأعراض بمثل الصحة والمرض، الغنى والفقر، والصبا والهرم. كما يصدق اللفظ على الماهية[7] التي يراد بها حقيقةَ الموضوع أو الشيء.

3- أما الغير: فهو في اللغة العربية، المخالِف والمعارض وهو أيضا ـ وفي بعض الحالات ـ الطرف المقابل الأسوأ؛ ويتأكد هذا المعنى في اللغة اللاتينية، حيث إن الغير (autrui) مشتق من (alter) وهو الأجنبي والمخالف. وهو عند الإغريقيين يعني غير الإغريقي؛ ومَنْ ليسوا إغريقيين يُدعوْن البربار والبربار عندهم، ليسوا بشرا في الأصل، لأنهم خارج حضارتهم. وهذه الظاهرة عرفتها كثيرٌ من الشعوب والأمم عبر العصور والحضارات.

وهو في المجال الفلسفي، خلاف الأنا أو الهوية. إنه اللاأنا الذي يشير إلى كل ما كان موجودا خارج الذات المدرِكة ومغايرا لها ومستقلا عنها. فهو الآخر الذي لا يشارك الذاتَ أحوالَها، من انتماءٍ عِرقي وحضاري وثقافي. وعلى هذا، يتحدد الغير في جميع الأحوال بالسلب، فهو ليس الذات أو الأنا. و لم تلبث الفلسفة القديمة نفسُها أن راجعت نظرتها إلى هذا الموضوع، منطلقة من أن الغير هو أنا آخر. وهذا يوحي بالتساوي والتشابه بينهما.

وعلى الرغم من أنه جسم يشغل في الفضاء مكانا مغايرا عن مكاني، فإنني أعقد له شعورا، وفكرا، وحياة انفعالية من نفس الطبيعة التي تنتسب إليها حياتي الذهنية.

ثانيا: الوعي وتشكيل الذات

يُعرف الإنسان بالوعي، وبواسطته يدرك أنه موجود وأن العالَمَ من حولِه يوجد كذلك، وأن الأنا (الذات) يتأسس كموجود بواسطته؛ وهو وعي يصاحبها طيلة وجودها. ومن هنا، لا يخرج الوعي عن أن يكون وعيا بالذات أو وعيا بالموضوع. فالشعور أو الوعي يتحدد قبل كل شيء بالقدرة على قول أنا ـ أي القدرة على أن يتقدم كفاعل ـ ويتفاعل في حدسِ وجودِ ذاته، ووجود العالم الخارجي والغير. وبالشعور يتحقق الكائن الواعي كوجود في العالم. و "كوجيتو" ديكارت صحيحة في هذا السياق: "أنا أفكر، إذن أنا موجود". ويمكن

7- الماهية (Essence) هي حقيقة الشيء أو جوهره؛ وهي في هذا السياق، ما يجعل الإنسان إنسانا، أي ما يتميز به عن سائر المخلوقات كالتفكير، مثلا.



في هذا السياق، استبدال الفكر بجملة من العمليات الذهنية كالتأمل والوعي والشك. فتأملي أو وعيي أو شكي صورة من صور التفكير، ولا تفكير من غير أن أكون بالفعل موجودا.

وقد أكّد الفيلسوف الفرنسي مين دو بيران (1766-1824) الأمرَ بقوله: قبل أي شعور بالشيء، فلا بد من أن الذات وُجود. و يقول أيضا:إن الشعور "يستند إلى التمييز بين الذات الشاعرة والموضوع المشعور به"[8]؛ وهو نفس ما ذهب إليه الفيلسوفان هسرل (1859-1938) وسارتر (1905-1980) من زاويتهما الظواهرية؛ إن الشعور هو دائما شعور بشيء، ولا يمكنه إلا أن يكون واعيا لذاته.

لكن، هل مثلُ هذا الشعور أو الوعي المتفاعل مع الغير، يمكّن الذاتَ من معرفة حقيقتها؟ وإذا كان وعيي يسمح لي بمعرفة أنني موجود كذات ومع الآخر، وأنه يقوم بتوجيه السلوك، ويحدد كل موضوع يقابله، فهل يُمكّنِني من معرفة من أنا ؟

ثالثا: اعتراضات على التفسير بالوعي

لقد وُجهت انتقادات عدة لهذا التصور عن الوعي، يمكن إيرادها وفق النقاط الآتية:

1- يتقدم الشعور ــ وخاصة لدى ديكارت ــ كقلعة داخلية حيث يعيش الأنا منعزلا؛ أما باقي العالَمِ فهو بالنسبة إلى هذا الأنا كخشبة المسرح و كديكُور يتحرك. وهذه القلعة ليست حقيقةً، وإنما هي فيما يقول غوسدورف: "مجردُ خيال وإنتاج لأوهام لا تعرف بنية الفكر الحي ذاتَها وليس للشعور مضمون داخلي، فهو في حد ذاته فراغ".

2- ثم إن وعي الذات لذاتها، وهو ما يسمى بالاستبطان عند علماء النفس، أمر مستحيل؛ لأن الذات واحدة، ولا يمكنها أن تشاهد ذاتها بذاتها، لأن الشعور هو دائما شعور بـ(...)؛ ولأن المعرفة تفترض وجود العارف وموضوع المعرفة. ونخلص من ذلك أن شعور الذات بذاتها أمر لا أمل في تحقيقها. و إذا كان مستحيلا، فكيف لي أن أشعر بذات غيري وأعرفها وأحكم عليها؟

---

[8]– وحسب هسرل، كل شعور هو شعور بشيء، انظر، E. Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie,



3- وأخيرا، إن الشعور كمؤسِّس للأنا، مصدر خداع؛ فقد يكون مجرد انطبـاع؛ ثم هل الشعور قادر على الوصول إلى معرفة اللاشعور الذي يخفيه ويختفي وراءه حتى تتحقـق معرفةُ الذات بذاتها؟

قد يقع الإنسان في مغالطة مع ذاته، وأن صورتَه التي يشكلها وعيُه حولها تكون خادعة؛ ومثل هذا الوضع، يدفعنا إلى التمييز بين وعي الذات ومعرفتها؛ فالذات الواعية هي تلك التي تعرف أنها موجودة، وتدرك نفسَها بـ"واسطة" حدسٍ يسمح لها بتمثيل نفسها عقليا، أي أن تتأمل ذاتها؛ لكنْ، هل مثلُ هذا الوعي بالذات يتمكن دوما من تكوين معرفة أكثر عمقا، حول نفس هذه الذات وحول حقيقتها، كما هي في العيان؟

يبدو أن الوعي بالذات ومعرفتها غير منفصلين، لكنْ، قد يُطرح السؤالُ الآتي: ألا يمكن أن يُخيِّب مثلُ هذا القصد معرفتَنا بذاتنا، خاصة وأن حواسنا وعواطفنا معرضة لتأثيرات الآخرين، بل وقد توقعنا في الخطأ؟

ومما يؤكد صحة هاته الانتقادات، ما رآه بعض المفكرين:

- لقد تساءل أفلاطون قديما حول هذه الحقيقة من خلال أسطورة الكهف المعروفة: إن ما يقدمه لنا وعيُنا ما هو إلا ظلال وخلفَها تختبئ حقيقتُنا كموجودات.[9]

- و لقد اعترَض سبينوزا (1632-1677) على تحديد ديكارت[10] ووصف الشعور بالوهم والمغالطة؛ فاعتقاد الناس بحرية تصرفاتهم ظنٌّ خاطئ لعدم وعيهم بسلطان رغباتهم وشهواتهم، وأنهم لا يعلمون شيئا عن الأسباب المتحكِّمة في شعورهم والموجِّهة له: إن السكّير كما قال: يتوهّم أنه يتحدث بأمر حر صادر عن ذهنه عن تلك الأمور التي كان يَودُّ في صحْوه ألا يقول عنها شيئا، ولكنه في الواقع هو تحت تأثير الخمر.

---

[9]- انظر، أفلاطون، الجمهورية ، الكتاب السابع.

[10]- وتساءل ديكارت حول الجسم وصورته والشعور بهما، فهل يشكل هذا الجسم باعتباره وحدة كاملة إرهاصا أوليا للوعي؟ إن الوعي لا يستطيع افتراض أنه غير موجود كما قال، فهو جوهر ذاته، وطبيعتُه التفكيرُ ولا يحتاج في وجوده إلى مكانٍ، ولا يخضع لشيء مادي، فهو متميز عن الجسم. (انظر، ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، التأمل السادس، القسم 12).



- ويمكن أن نضيف إلى هذا الاعتراض، ما يبدو لنا تجاوزا لتحديد ديكارت: لقد رأى فرويد (1856-1939) أن أفكارنا وردودنا المختلفة ما هي إلا نتاج تربيةٍ أكْرَهَنا عليها الوسطُ الاجتماعي والعائلي، كما قد يكون هذا الوعي بفعل تأثيرات لاشعورية؛ فالوعي وحده ليس هو المحدِّد لذات الإنسان وأن هذه الذات محصلة ظواهرَ لا يستطيع الوعيُ (الشعور) تفسيرها. إننا لسنا كما نشعر، بل وما نشعر به ما هو إلا قناع تختبئ وراءه حقيقةُ ذاتنا.ووراء هذا تلميحٌ إلى دور اللاشعور.[11] فهل هذا اللاشعور الذي يتبجحون به قادر على الوصول إلى معرفة هذا اللاشعور؟

وتعارُض هذه المواقف يدفعنا إلى التساؤل الآتي:

هل كل محاولة لمعرفة الذات لا جدوى من ورائها؟ وأن معرفتنا لأنفسنا مستحيلة؟ وأننا لا نتمكن من ذلك بالفعل؟

إن الأخذ بمثل هذه الرؤى يقودنا إلى البحث عن جواب لسؤالنا حول ذواتنا من وجهة نظر الغير، باعتباره أحدَ مكونات هذا الوجود. فهو يقابلنا، وللمقابلة أثر في تنبيه الذات وتحقيق المعرفة بنفسها؛ إن التفاعل الذي يحصل بين الفرد والغير "يتم في بيئة تحبطه أو تشجعه وتشكل دوافعه".[12] وهي من العوامل الحاسمة في وصول الفرد إلى إدراكه لنفسه والشعور بتميُّزه، بل إن إدراك الْهُوية الذاتية يحصل بالغير الذي يساهم في ضبط وصقل الوعي الفردي. وعلى هذا، يظهر بصورة جلية الاحتياجُ إلى الآخر في تحقيق الشعور بالذات.

وهذا الغير مادام يواجهنا، فهو ما فتئ يحكم علينا، وحتى إذا كانت أحكامه حول ذواتنا غيرَ دقيقة، فإنها تدفعنا إلى التفكير في أنفسنا. ولما كان الفرد يمر بأوضاع يحضر فيها دوما

---

[11]- من أهم مؤلفات فرويد التي يمكن الرجوع إليها، مقدمة في التحليل النفسي.

[12]- و معروف أن التجربة الأولى للأنا هي تجربة تلفيقية غامضة أي أن أنا الطفل ما زال في حالة اللاقسمة وكأنه ملفوف من طرف المحيط. وكأن الإنسان يعيش بدءا وأساسا، في أحضان الآخرين لا في ذاته نفسها. إنه يعيش في الجماعة أكثر مما يعيش في فرده ذاته. (ماكس شيلر، 1873-1928)



هذا الغيرُ، فإنها تُذكره بنفسه وبقيمته أمامها. ومن هنا، فإن حكمه هذا، يعتبر خطوة حول معرفة ذاته.

ويستنتج من هذا، أن تباين المواقف من مسألة الشعور بالذات، يؤكد صعوبة التمكن من معرفة ذواتنا على حقيقتها؛ وعلى الرغم مما نقع فيه من قصور إلا أن الوعي يبقى شرطَ كل معرفة، وللظروف وقعُها في إثارة الوعي وتمكينه من ذلك. إن كل معرفة للذات مشروطة؛ فالذات تتحدد كنظام أو نسق من العلاقات الدينامية من حيث إنها ذاتٌ مفكرة، وأنها بنية من اللاشعور تتكوّن من مناطق يتعين النظر إليها في كُلّيتها وتفاعلها، وأنها وعي للغير واتصال معه؛ ووجود مثل هذه العلاقات يحدد بالتقريب، ماهية ذاتِ كل فرد ويَستبعد في الوقت نفسه، كل تغليب للذات التي هي ذات فريدة ومتميزة على الدوام.

لكنْ، كيف تتحدد هذه المعرفة في نظر الفلاسفة؟

إذا كان وعيي بذاتي يتوقف على معرفة الغير، فأنا أيضا، هو ذلك الغير الذي تتوقف معرفتُه لذاته بإدراكه لي أنا كمغاير لأناه. فهل يكفي أن أكون مغايرا له حتى أكون أنا؟ وبمعنى آخر، هل هذه المغايرة تتحول إلى إمكانية تضاهٍ؟ أو تطابق ؟ وهل مفهوم المخالفة يحقق الـــ(هو) (هو)؟

إن الأنا لا يكون أناً إلا إذا كان حاضرا إزاء ذاته، وفي علاقة مباشرة معها؛ وهنا، يصبح الغير أناً آخرَ غيري أي أناً خارجا عني. وفي هذه الحالة، هل باستطاعة هذا الأنا العارف لذاته مباشرة، أن يتعرف على الأنا الآخر؟ ألا يتحوّل هذا الأنا الآخرُ إلى موضوع مثل بقية الموضوعات وشيءٍ مثل بقية الأشياء؛ وفي هذه الحالة يفقد كل مقوماته كإنسان؟ مثل هذه التساؤلات تدعونا إلى تناول المشكلة من خلال عرض وجهات نظر الفلاسفة ومن زوايا أخرى.

III- معرفة الذات بين المغايرة والتناقض

أولا: معرفة الذات تتوقف على التقابل والمغايرة



تقوم كل معرفة على فعل الفكر المتجه نحو موضوعٍ مهما كانت طبيعته؛ وهذا الفعل القائم على التحليل والفحص والتركيب والاستدلال، يتضمن تقابلا في جميع الأحوال مع الذات: فالموضوع منفصل عنها، ومعناه متباين معها، وهذا يُعمِّق من تمايز الذات مع غيرها. إن الذات تتعرف على نفسها مباشرة، بوعيها المتمتع بالإرادة وبالقصد وبالحرية والفعالية، كما أنها تتجلى لنفسها على أنها فردية مميَّزة عندما تقابل الآخر، وتتبلور في وجود خاص؛ ومثل هذه المعرفة تقتضي وجودَ الآخر، والوعيَ به والاعترافَ به. هذا الطرح القائم على المقابلة والمغايرة بين الذات والغير، قال به الفلاسفة العقلانيون، ويتمثل عندهم أساسا، في أن الإنسان يستطيع بواسطة عقله (أو فكره) عزلَ الموضوعات والأشياء والأشخاص أو غيرها، وأن يتناولها بالفحص والنظر والتدقيق، لينتهي بعد هذا الفعل (التحليلي) إلى تمييزها عن بعضها من خلال كيفياتها، ويحقق لها بذلك، هويتها المميزة لها.

ومن ذلك، أن العالم المحلل في مخبره، يتناول المواد بالبحث فيها؛ فيحدد عناصرها، ومكوناتها ويضبطها في نسب دالة عليها، فيحصل له تميُّزها واختلافها، وتتحدد له من ثمة هويتها. ومن الأمثلة كذلك، أننا نستطيع ــ بالعقل وبمجرد سماعنا لأصوات تصدر من وراء الجدار الذي هو أمامنا ــ أن ندرك بأنها لمتمدرسين أثناء الاستراحة، أو أننا نستنتج من خلال تصفيرات الأنصار داخل الملعب أن فريقهم منهزم.

قال بهذا الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت كما رأينا، وكذا الفيلسوف الانجليزي بركلي (1685-1753). لقد اعتمد هذان الرجلان في بيان موقفهما على فكرة المقارنة؛ فبالفكر نتمكن ــ كما يقولان ــ من عزل الكائنات من أجل التفكير والنظر فيها منفصلة الواحدةُ عن الأخرى، وأن هذا الفعل الذي نقوم به، تصاحبه معان في عقولنا، وأن العقل عند مقارنته بين الكيفيات (كيفيات أفعالنا وأفعال الغير مثلا)، يُلاحِظ أن بينها مشابها وأمورا مشتركة، كما يراها أشياءً خارجة عن شعوره؛ وبُعدُها يهبها معانيها. فالشعور لا يمكن أن يقع له الإدراك، وهو مستقل تماما عن الأشياء أو الموضوعات المشعور بها. وعلى هذا النحو، تحصل لهذه الكيفيات مدلولاتها. ويحصل الإحساس بالتماثل بيننا وبين الآخر.

وعلى هذا، فوجود الآخر والشعور به والاتصال معه، كل ذلك يكون متوقفا على ما تقوم به الذات الفردية (أي **الأنا**) من أفعال باتجاهه؛ وهذه الذات تتعرف على العالم وعلى الغير بالعقل. وعن هذا العقل، يصبح إدراك الآخر ووجودُه متوقفين على فعليه المتمثلين في المقابلة والمغايرة.

هكذا إذن، يتضح لنا كيف أن معرفة الآخر والاتصال به عاملان يتمّان بالعقل، وأن المقارنة التي يقوم بها هي التي وراء تحديد كيفيات الأشياء والأشخاص.

ثانيا: معرفة الذات تتأسس على التناقض

و في سياق علاقة الشعور بالغير، يعتبر هيجل (1770-1831) وجود الآخر ضروريا لوجود الوعي بالذات؛ والأنا لا يكون أنا إلا بالعلاقة مع الغير الذي هو في الوقت نفسه، مُكوّنٌ له وفاعل، وليس مجرد وجود جائز. فعن طريقه المقابل لي، أتعرف على أناي، وهذا الأنا الذي هو أناي ليس له من معنًى، إلا لأنه ليس الآخرَ؛ **وأن** كل معرفة لذاتها، تتطلب الاعترافَ بها من طرف الآخر. ويمكن بيانُ أطروحته على الصورة **الآتية:**

إن إدراك الآخر يتحدد من خلال الاتصال به، وهو اتصال تمثله العلاقة التي تربط الأنا بالآخر، وهذه العلاقة هي علاقة تناقض، يحصل عنها وعيُ الذات ووعي ذات الآخر. وهذا الوعي يتكوّن من خلال الآخر، وفي إطارٍ من الصراع والمخاطرة اللذين يُفضيان في الأخير، إلى وعي الأنا لذاته، ووعيه لذات الآخر. نلاحظ هذا بوضوح، في الجدلية المشهورة التي يُفهَم من بين ما يُفهم منها، أن الذات تتعرف على نفسها وعلى الآخر، بواسطة علاقة التناقض التي تجمع بين العبد من جهة، والسيد من جهة أخرى:

فالسيد والعبد شخصان، أحدُهما ارتفع عن الأشياء المادية، وألحق وجوده بالآخر الذي هو العبد. لم يخاطر العبد بنفسه، ولم يُضحِّ بها. استغل السيد هذا الوضع، فكان أن نشأ عنه صراع. والسيد ـــ ونتيجةَ خوف العبد وعدم مخاطرته ـــ ينتصر؛ فيصبح بذلك، السيدَ المالك والحرَّ. وفي هذه الحالة، تنشأ بين الاثنين علاقة؛ فالسيد لا يقتل خصمه بل يحتفظ به كبيان لسيادته وأداة لتحقيق مآربه. أما العبد، فمن خلال العمل الذي يسخره إليه سيدُه،

يدرك في قرارة نفسه، أنه يؤثر في الموضوعات والأشياء، ينفذ إلى أعماقها ويشكلها كما يريد، ومن ثمة يطبعها بطابَعه الإنساني. هذا الصراع يؤدي إلى أن يدرك كلٌّ منهما، بصورة أو بأخرى، أناه، وفي الوقت نفسه يدرك الآخر.

ومن هذه الجدلية، يظهر الأنا والآخر في صورة موضوعين مستقلين، يقفان وجها لـوجه، وأن وعْـــيَيهما يتحددان من خلال أن كلا منهما يثبت ذاته لنفسه، كما يثبتها للآخر بواسطة الصراع من أجل الحياة والموت.

فالشعور بالأنا يقوم مقابلَه شعورُ الغير، وهي مقابلة صراع بين خصمين، اتخذ كل منهما من نفسه موضوع رغبة. وانتصار أحدهما هو زوالٌ للآخر وعدم الاعتراف به من حيث هو شخص وشعور.[13]

لكن، إذا كان الشعور بالأنا يمر بالغير الذي يعتبر ضروريا لذلك، فكيف تحصل معرفة هذا الغير في هذه الحالة؟

إنما باختصار تتم دون أن يتجرد الأنا عن الآخر أو يعزل نفسه عنه. عليه أن يعيَه من أجل التغلب عليه وأن يضعه (الغير) في ذاته دون أن يفقد نفسه فيه أي أن لا يضيع فيه. وهذا التحرر من الغير، دليل على ضرورة وجوده ومقابلته حتى يتم له وعيُه أولا بذاته، والذي عنه ينتج ثانيا، إدراك الآخر. ويقتضي الإدراك أو المعرفة وجودَ الآخر والاتصال به. أليس الآخر هنا في هذه الحالة، شرًّا لا بد منه؟

ثالثا: اعتراضات على التفسير بالمغايرة والتناقض

إن الصراع ليس مفهوما أخلاقيا في العلاقات بين الناس، وخاصة إذا تحول إلى عنف؛ فقد نختلف في تصوراتنا، وتتعدد مواقفُنا ولا نتفق على رأي من الآراء؛ وقد تتنوَّع مللُنا ونحلنا ومعتقداتنا؛ ولكنّ، هذا التنافر مهما بلغت درجتُه نقطة التناقض والمعارضة القوية، لا يبرر التناحر على البقاء والتصارع من أجل الغلبة. وحتى وإن استنطقنا ما في نفوسنا من غرائز الموت والتدمير الطبيعية، فإن مفهوم الصراع في هذا السياق، يناسب مملكة الحيوانات ومنطق

---

[13]- من جملة المؤلفات التي يمكن الرجوع إليها مع هيجل، فينومينولوجيا الفكر.



قانون الغاب، ولا ينطبق على من خُلقوا من أجل التعارف والتعاون. فلا القول بالأنا المنفرد بالوجود دون غيره (solipsisme) ولا القول بالتناحر بين الأنا وذاك، يشكلان المصدر لإثبات "الأنا موجود"، و لا الأساس الذي يقوم عليه وعي الذات بذاتها.

و ليس بعيدا عن الصواب القول، بأن وعي الذات لا يصبح قابلا للمعرفة إلا بفعل وجود الآخر والتواصل معه في جو يدعو إلى التنافس والبروز. إلا أنه يجب استبعاد ما ينشأ عن هذا الفعل من فقدان الآخر لحريته وتلقائيته. فالغير موضوع، وكونُه كذلك، لا يتضمن سلب معانيه؛ وعلى هذا، يمكن التواصل معه من غير تطاحن و لا معاداة. إنه بالضرورة، عنصر مكوِّن للأنا؛ وخلال فعل التواصل هذا، تتحول كل معرفة للآخر إلى معرفة موضوعية خارجية. يقول لحبابي: "إن معرفة الذات تكمن في أن يرضى الشخص بذاته كما هو، ضمن هذه العلاقة: الــ(أنا) كجزء من الْــ(نحن) في العالم".[14]

إن معرفة الأنا لذاته تتم بفضل وجود الغير، و تمتد في الوقت نفسه، إلى الآخر المغاير له. والمغايرة هذه ليست على الدوام عاملَ صراع؛ فالمغايرة نفسها تولد التقارب والتفاهم. قال تعالى" ولولا دِفَاعُ اللهِ الناسَ بعضَهم ببعضٍ لفسَدت الأرضُ ولكنَّ اللهَ ذو فَضل على العالمين".[15]

IV- التواصل مع الغير يؤسس المعرفة بالذات

أولا: الحذر من طمس الغير

1- وعلى الرغم من أن الشعور هو مملكة الحميمية (L'intimité) التي لا تُخترق إلا من طرف صاحبها، فبالإمكان تحقيق التواصل مع الغير دون تنافر وحشي عن طريــق الــوعي

---

[14] - (Mohamed Aziz LAHBABI, Liberté ou libération? p. 241.)، انظر أيضا، نصوص فلسفية مختارة، النص رقم: 59.

[15] - البقرة، 251.



بالمماثلة والإحساس المشترك، وعن طريق اللغة والنظر؛ لأن هذا الشعور لا ينطوي على نفسه، فهو يقلع نحو "خارج ذاته" بحثا عن التغير الذاتي وتغير العالم.[16]

لقد تبين لنا مع ديكارت وباركلي أننا نعرف الغير عن طريق المقارنة بين أفعالنا والمعاني التي تصحبها في أذهاننا وبين أفعال الغير، فنستنتج عن طريق التجربة، أن هذه الأفعال مصحوبة بمثل أفكارنا. ونعتقد أن الآخر بالنسبة إلى ذواتنا هو ما نحن عليه بالنسبة إلى ذواتنا.

وأن بذل الجهد في مستوى الحدس حسب برغسون، يمكّننا من تموقعنا داخل شخصية الآخر؛ وأن الاتصال الحقيقي بالغير حسب ماكس شيلر، إنما يتمثل في التعاطف. وفي سياق التعلق بالغير، يرى سارتر بأن المحبة ليس معناها الرغبة في امتلاك الغير كفرد حر، لأننا لا نمتلك في الحقيقة، سوى الأشياء.

2- وحتى في الحب، فإن معرفة الغير تواجه بعض المؤاخذات، منها: أن مشاركة أحدهما الآخر في حياته الروحانية ضرب من الخيال، خصوصا وأننا نحن لم نصل إلى فهم ذواتنا أنفسها. إننا لا نستطيع تخيل حالات انفعالية لدى الغير إلا من خلال الحالات التي عرفنا (نحن) بالذات. هذا، ولقد وقع التنبيه إلى الفرق بين معرفة الذات ومعرفة الأشياء، لأنه لا يمكن تشييء الشعور، ولا إخضاعه لما يخضع له عالم الأشياء من نظام.

وفي هذا السياق، يرى برغسون أن اللغة بوضعها الحالي، غير صالحة لوصف معطيات الشعور المباشرة وصفا حيا. فهي تصور الشيء بما ليس هو، لأنها أداة تحليل وتشييء. فهي تفترض التمييز بين الموضوع والمحمول، ولا تقف من الحياة الباطنية إلا وقوفا سطحيا؛ وهي تريد أن تفهم الوعي بلغة وضعت خصيصا من أجل الأشياء.

ثانيا: التواصل عند سارتر

---

[16]- الشعور هو الذي به أعلم أنني موجود، وأن الغير موجود، وأن العالم موجود. "إنه الفعل الملازم لكل فكر يأخذ الموضوع كذات"؛ هاملين (1796-1864)، كتاب العناصر الأساسية للتمثل، (Octave Hamelin Eléments principaux de la représentation, V.)



ويمكن بيان موقف هذا الفيلسوف من خلال استعراض الفكرتين التاليتين:

1- الصلة بين الذات والآخر

ذهب سارتر إلى اعتبار الآخر مقوِّما أساسيا، مكوِّنا للأنا والوعي به. والنقطة الأساسية عنده تتمثل في الصلة التي بين الذات وبين الغير. فـ"وجود الآخر شرط لوجودي، وشرط لمعرفتي لنفسي؛ وعلى ذلك، يصبح اكتشافي لدواخلي اكتشافا للآخر". والغير هو إنسان وليس شيئا، وهو حقيقةٌ مطلقة موجودة، تنكشف وتتجلى كما تظهر. وهذا الإنسان ليس شيئا، بل هو كائن تنتظم حوله الأشياء التي في العالم. وهو (الإنسان الآخر) ينظر إليَّ وباستمرار؛ وفي ذلك، إمكانية تحوُّلي بالنسبة إليه إلى موضوع، وهو موضوع أصبح موجودا للغير.

2- أنا أفكر: الوعي والمواجهة

وقد أخذ سارتر بالفكرة التي انطلق منها ديكارت "أنا أفكر، فإذن أنا موجود"؛ وبعد أن حدَّدها تحديدا يتجاوز الفردية الذاتية الخالصة، أضحت عنده "حقيقةً مطلقة يندفع إليها الوجدان ليعي نفسه، ويعي بالتالي وجوده"، بل ويعي الآخرين. فـ "أنا أفكر لا تجعلني أعي نفسي[...] ولكنها تجعلني أعي نفسي مواجِها للآخرين، وتجعل الآخرَ حقيقة أكيدةً لي، ووعيي له لا يقلُّ قوة عن وعيي لنفسي"؛ وما دام أن هناك كونيةً للإنسان نابعة من اختياره الحر لنفسه، ومن فهمه لمشروعه وليست معطاة له، وما دام أنها تتكون وتتطوَّر، فهي تمكنني من فهم كل رجل من أية حقبة تاريخية كانت. فكل إنسان يحيا مشروعه ويعيشه، وأنه يستطيع بخياله أن يذهب إلى حدود مشروع الآخر ويحياه. إذن هناك "كونية شاملة في كل مشروع، بمعنى أن كل مشروع يمكن أن يفهمه كل إنسان". وفي اتصالنا بالغير عن طريق التعاطف والمحبة، فإن سارتر يرى ــ كما مرَّ بنا ــ بأنه رغبة من أجل امتلاك الغير كفرد حر، بينما لا نمتلك في الحقيقة، سوى الأشياء.

ثالثا: التواصل عند غابريال مرسيل



و بالنسبة لنظرية انفراد الأنا بالوجود ولا وجود لغيره، فهي بالنسبة لهذا الفيلسوف نتيجةٌ للتمييز بين الفرد والموضوع: فهي ترسم دائرة الانفراد، لأنها تبتر الغير بفكرة الغير، عازلة الغير في الخارج داخل دائرة أشكِّلها أنا بنفسي. فعندما أعامل غيري مثل الأنت وليس مثل الهو، أليس هذا الاختلاف في التعامل يزيدني انفرادا بالنسبة إلى هذا الغير، أم أنفُذ أكثر في أعماق هُواه وأتفهم أكثر ومباشرة كينونتَه وماهيته؟ وعندما أعامله كـ(هو)، فإنني أختزل الغير في مجرد شيء يتحرك هكذا. وعلى العكس من ذلك، فإنني عندما أعامله كـ(أنت) أراه وأمسكه كحرية، لأنه حريةٌ وليس طبيعة أو شيئا. ولهذا، فالغير بصفته غيرا في حد ذاته، لا يوجد بالنسبة إليّ إلا بمقدار تفتحي عليه، على (أنت). ولكن لست متفتحا عليه إلا بمقدار توقفي عن تشكيلي مع نفسي نوعا من الدائرة حيث أُسكن الغيرَ أو على الأصح، تفكيرَه...[17] هذا ولا يخفى، كيف أن الشعور لا يوفر لنا مدركات خارجية مستقلة عنا.[18]

V- بين الطرح المجرد والممارسة العملية

أولا: الطرح المجرد

يمكن تلخيص هذا الطرح فيما يلي: إن الآخرين الذين نشعر بأنهم أمثالُنا، لكل واحد منهم ذاتيةٌ، من الصعوبة بمكان النفوذ فيها. والجهود من أجل أن نُفهم ومن أجل أن نَفهم الغير، تبقى في أكثر الأحيان غير مجدية، عندما يتعلق الأمر بوضع شخصي. ولتجاوز كل هذه الصعوبات والمفارقات التي تعترض شعور الذات بذاتها، وفي الوقت نفسه معرفة الأنا التي تغايرها، يجب الانطلاق من نظرة كلية موحَّدة، وهي أنه لا معرفة لهذا أو ذاك، من دون

---

[17] – غابريال مرسال، .Journal métaphysique (1914-1923)

[18] – تقول مارسيل: " إن الكائن الحي يقابل محيطه بخلفية توجه إجراءاته، وتلهم طريقته في تفكيك المشهد في كل مرحلة من مراحل حياته. إنه يستجيب لخلفيات رغباته؛ و يتغير مدلول نفس المشهد لدى الحيوان أو الطفل ،حسب أن يكون جائعا، أو عطشان أو متعبا [...]. فالشعور لا يبرر إذن، كامل المجال المادي للفعل إثارة متساوية، لأنه يستجيب هو نفسه للتنظيم العام للسلوك [...]؛ فهو لهذا، لا يمنحنا واقعا مستقلا عنا، كما نظن عادة، بل يسجل على العكس من ذلك، في هذا العالم طابع وجودنا؛ فالشعور الفوري ليس متفرجا، و إنما هو فاعل و نزوعي". عن، (Gusdorf traité d'existence morale, la (conscience immédiate



إيجاد علاقة تنهض على جملة من القيم الأخلاقية في أساسها ـــ مثل الحب والصداقة والإيثار والتسامح والتعارف والتواصل والتعايش ـــ ونبذ كل أوجه الصراع والعنف. فالقيم في الواقع وبهذا المعنى، هي علاقة مع الغير تتضمن الميل نحوه والشوق إلى معايشته والاتصاف بالطِّيبة والخير اتجاهه.[19] فالوعي هو المعرفة التي تنعكس على ذاتها، وتتخذ كمركز اهتمام لها، الشخصَ الإنساني نفسه الذي يقرر ويحكم، وهذه الحركة الداخلية موجودة في كل فكر. وما علينا إلا التساؤل الدائم حول أنفسنا، ومحاولة معرفتها كما تدل على ذلك الآية الكريمة"وفي أنفسكُمُ أفلا تُبصرون".[20]

إننا يتعلق بعضُنا ببعض بصورة مستديمة: فأنا تابع لمن هو أنا غيري؛ وما نسميه (أنا) يتألف من عناصر (لا أنا). وهذا الموقع المتمركز على الأنا يُلحق ضررا بكل من هم فيه أسرى.وفي مقابل ذلك، وعندما يخف ارتباطُنا بشخصنا، نتمكن تدريجيا من إدراكٍ إلى أي درجة يكون الآخر شبيهًنا. وهذا ينمي فينا روح المسؤولية. من هنا، أنا لا أعرف نفسي وما هي صفاتي إلا من خلال تدخل الغير. وخطاب الآخر ضروري بالنسبة إليّ؛ ومعنى هذا، أني دائما و بالضرورة، أحتاج إلى غيري من أجل أن أعرف ذاتي.

وفي سياق فلسفة سارتر، يمكن التذكير بأن اليقظة معناها الانتباه أي الانتباه إلى(...)؛ إنه نزوعي نحو العالم، خروجٌ من الذات إلى الشيء. يقول: "المعرفة هي انفجار نحو (...)؛ هي اقتلاع من الذات للوصول إلى هناك خارج الذات، نحو ما ليس أنا، هناك قرب الشجرة". أما الحميمية التي أود أن أبلغها وأفهمها، هي بالضبط تلك التي أغادرها بمجرد أن أكون واعيا. وكلما كانت نزوعية، أدركْتُ الصفاء وسلِمت من اضطرابات الانطواء. ويضيف سارتر للتوضيح بأنه "ليس للشعور داخلٌ، و ليس سوى خارجٍ لنفسه". فلستُ حينئذ، موجودا إلا في علاقة مع العالم وهي علاقة مع الغير؛ لأن المهم فوق هذا وذاك، هو دوري

---

[19]– جاء في القرآن الكريم:"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذَكَرٍ وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائلَ لِتعارَفوا إنّ أكرمَكم عند الله أتقاكم". الحجرات، 13.

[20]– الذاريات،21.



في العالم و شخصي؛ فهذا هو الذي يحددني و يمنحني الكثافة، لأن الكثافة لا توجد إلا تحت عيون الغير.[21] أما الشعور بحد ذاته فهو لا شيء. فلماذا إذن نتحدث عن الشعور بالذات إن لم يكن هناك ذات؟ وإذا كان لا معرفة إلا بالأشياء، فهل يجب علي أن أعتبر نفسي كشيء مع علمي بأني لست شيئا لأنني موضوعٌ فاعل؟ ولكنْ، أليست لديَّ حيلة؟ يكفيني أن أتصور أني منظور إليه. وبلغة الكوجيتو في هذا السياق،أقول: "إنه منظور إليّ، فأنا إذن موجود". وأنا هو ما يراه الآخرون. فإني دائما وبالضرورة، أحتاج إلى غيري من أجل أن أعرف ذاتي. يقول سارتر: "إني في حاجة إلى وِساطة الغير لأكون ما أنا عليه".[22]

ثانيا: الممارسة العملية

وإذا أراد أن يكون كل واحد منا عمليا أكثر، فليحذرْ من جعل أناه مركزا للعالم أو مجرد شيء ينفلت من إرادته؛ فليحذر من تذويب أناه في (النحن) أو جعلِ الأنا يعيش في خلوة وحشية؛ وليحذر أيضا، من إصدار أحكام على الغير وهو مدرِك بصعوبة معرفة نفسه. إن المعرفة تفترض تحديد موضوعٍ، وليس هناك معرفة حقيقية للإنسان كموضوع من حيث إنه كائن حر وليس شيئا. صحيح، يمكننا الإقرار بأن الغير هو شبيهنا والائتمان به مع تسليمنا بأنه هو الأحسن. إلا أننا قد نخطئ. وعندها، وبحكم اختيارنا أن نبقى عمليين، لنتجهْ إلى محبة الغير من دون أكبر انشغال بمعرفته. ألا يمكن فتح أبواب الحوار لنشر ثقافة التعايش، وتوقيف العنف وتأكيد التساوي في الاعتبار بين (الأنا) و (الأنت)، وهو حوار لا يبحث عن اندماج الشعورات، وسحقها واستبدالها بلغة (النحن). وإنما القصد منه توفير أسباب السعادة بحيث يحب الواحد منا للآخرين ما يحب لنفسه، ولا يعاملهم بما لا يريد أن يعامل به. وهي حكمة موجودة في كل التقاليد والديانات والفلسفات الإنسانية.

21- و حتى سارتر نفسه بعد قوله بأن الشعور هو دائما شعور بشيء ما، يعترف بوجود نوع من الشعور لا يمكنه إلا أن يكون واعيا لذاته. (انظر J.P. Sartre, l'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination, p. 29.)؛ انظر، نصوص فلسفية مختارة، النص رقم: 45.

22- سارتر، الوجود و العدم، ص:349؛ (L'Etre et le Néant).



لا نكتفي اليوم بطرح العلاقات المجردة بين الأنا والغير طرحا فلسفيا خالصا، بل هناك ما يدعو إلى إثراء الدعوة في حركة الجذب والتنافر، إلى أن نشارك الطبيعة على جمع شملنا وخلق أسباب التنافس سعيا وراء ترقية الإنسانية لا تأخرها، وعلى تنمية غرائز الحياة والبناء.

إن التواصل الحقيقي لا يمكن أن يوجد على صعيد الصلف والإعجاب بالذات، وإنما في العمل والإنتاج المشترك الجماعي؛ فبه يُرفع الستارُ عن كل ما كنا نعتقد أنه هو الذات الفردية أو الجماعية. وبالتأمل، يدرك الكل بأنه واحد متميز من الجنس البشري، نشارك معا في صنع الثقافة، وفي أثناء ذلك، نكتشف الأسس الروحية التي تقوم عليها الحياة الجماعية. وبالإنتاج الذي ننجزه معا، ينشأ الاتصال كعلامة عن التواصل الأصيل: تعاون الجميع في مواجهة الحياة، في البيت وفي المدرسة وفيما تخلفه الكوارث وصوارف الدهر من مآس.[23]

خاتمة: حل المشكلة

إن شعور الإنسان بذاته متوقف على معرفة الآخرين باعتبارهم كائنات تستحق المعاشرة والاحترام والتزكية؛ ومغايرته لهم، إن كانت ضرورية لتثبيت الذات وتأكيد خصوصياتها، لا تكتمل ولا تزدهر إلا بوجود الآخرين والعمل معهم في ظل التعاضد والمحبة.

[23] – استأنس بـ"نصوص فلسفية مختارة"، النص، رقم: 55.



(12) المشكلة الثانية

[الحرية والمسؤولية]

إذا كانت المسؤولية مشروطة بالحرية،

فماذا يبقى لها من مشروعية أمام المناصرين للجبر والحتمية؟

***

مقدمة: طرح المشكلة

تحديد الوضعية المشكلة عرضا وتحليلا

I- كيف يمكن اختزال المشكلة في الشرط لا في المشروط؟

أولا: عرض رأي مناصري الحرية ومناقشته

ثانيا: عرض آراء نفاة الحرية من حتميين وجبريين وأهل الكسب والتحرر ومناقشتها

II- وكيف يمكن رد حقيقة المشكلة إلى المشروط لا إلى الشرط؟ هل يعقل الحديث عن شيء يتوقف ثبوته أو نفيه على مجهول؟

أولا: ماذا لو افترضنا أن الشرط ثابت مع أهل الحرية؟

ثانيا: أليس من الشرعي طرح قضية المسؤولية قبل طرح قضية الحرية

III- ألا يتمثل مصدر المشكلة وحلها في عظمة الإنسان؟

أولا: عظمته في كونه كائن القيم لأنه حضين المسؤولية وراعيها

ثانيا: عظمته بين ميزاني العلية العلمية والعلية الفلسفية

ثالثا: عظمته في كونه خليفة في الأرض مكلف بمهمة

خاتمة: حل المشكلة

مقدمة: طرح المشكلة

إن القراءة الأولية للقضية المطروحة، تقودنا مباشرة إلى القول بأن المشكلة التي يجب معالجتُها هي تلك التي تتعلق بالمسؤولية ما دامت مشروطة بالحرية، ولا معنى لها في غيابها. ولكن الاختبار المتأني يجعلنا نتساءل على العكس من ذلك، عما إذا لم يكن من الممكن اعتبار الشرط مشروطا بدوره، ونقع في مسألةٍ، أيُّهما يعتبر المبدأ: المسؤولية أم الحرية؟ إن المنطق السليم يوحي لنا، بادئ ذي بدء، بأن المسؤولية تَثْبُت بثبوت شرطها، وتُرفع برفعه. ولكن، ألا يمكن مع ذلك، إثبات المسؤولية كقاعدة أولى، ثم الانصراف إلى تبرير وجودها عن طريق الحرية؟ ومعنى هذا، أن المشكلة في الحقيقة مزدوجة، تدعونا تارة، إلى الانطلاق من الحرية كشرط لتأسيس المسؤولية، وتارة أخرى، إلى اعتبار هذه المسؤولية شرطا يبرر ويستوجب وجود الحرية. وهنا، نجد أنفسنا أمام قضية لا تختلف عن الإشكالية من حيث هي ميئوس من حلها. وللوصول — تفاؤلا — إلى نتائج مقنعة، نحاول الرد على الأسئلة الثلاثة التالية: كيف يمكن اختزال المشكلة في الشرط لا في المشروط؟ وكيف يمكن رد حقيقة المشكلة إلى المشروط لا إلى الشرط؟ ألا يتمثل مصدرُ المشكلة وحلُّها في عظمة الإنسان؟

ولكن قبل الرد عليها، نمهد للقضية المطروحة بتحديد وضعية مشكلة، يمثل فيها قاضي محكمة وسجينٌ، فنعرضها ونحلل مضمونها.

تحديد الوضعية المشكلة عرضا وتحليلا

* عرض الوضعية المشكلة

في نهاية محاكمة، وقع خلافٌ بين قاضي الجلسة (ق) وسجين (س) نسجله في الحوار التالي:

– (ق): لقد طُلب منك أن توقّع على التقرير، فلماذا لم تفعل؟

– (س): (لا جواب...)؛

– (ق): يجب أن توقع!

– (س): لست في حالةٍ تسمح لي بتلبية الطلب، ولا في حالة عدم تلبيته؛

– (ق): ما هذه السخافة؟

– (س): فكيف أوقّع ويداي مغلولتان؟

– (ق): (بعد أن أمر الحارس بفك يديه، أعاد القاضي الطلب)، نحن ننتظر؛

– (س): الآن وفي هذه الحالة، بإمكاني أن أضع توقيعي أو أرفض؛

– (ق): ليس بإمكانك أن ترفض؛ ولماذا ترفض؟

– (س): أنا حرٌّ في اختياري؛ أما لماذا، فأنا صاحب القرار؛ أرفض من أجل أن أرفض؛

– (ق): وتعتقد بأنك والحالة هاته، حر؟ ما هي مبرراتك؟

– (س): (متهكما) أنا مسؤول عن مواقفي؛

– (ق): ألا تعلم بأن المسؤولية تفترض الحرية، ولقد أقررتَ بأنك حر؛

– (س): أجل؛

– (ق): ولكنك كائن مكلّف أصلا، خُلقت لتتحمل المسؤولية أولا، ولتكون بعد ذلك وبالضرورة، حرا؛

– (س): أنا أوّلا، أشعر بحرية اختياري ولي في مواقفي مبررات؛

– (ق): إذن، ليست حريتك مطلقة، لأنها مقيدة بأسباب ومبررات ومؤثرات، ولأنك لا تستطيع الانفلات في قراراتك عن نظام الكون؛

– (س): أجل؛

– (ق): يجب أن تقول إذن، أنا مسؤول (واع بقراراتِ وبأني جزء من الكون وفرد يحترم الآخرين)، فأنا إذن، حر؛

– (س): هل أفهم من هذا، أن الحرية المطلقة لا معنى لها في عالمنا، وأننا كائنات تنفرد بالمسؤولية؟

– (ق): إنك دائما مسؤول؛ عظمة الإنسان وكرامته في هذه الخاصية؛ فلو كنتَ مخيّرا — للتعبير عن هذه العظمة الإنسانية — بين الحرية والمسؤولية، فما عساك أن تختار؟

* تحليل الوضعية المشكلة



إن السجين لا يمكن أن يَصدر عنه فعل أو لافعلٌ في حالة انعدام حريته ما دام مقيَّدا. فكيف يستطيع أن يُوقِّع تقريرا وهو مقيَّد اليدين؟ وإن بقي في هذه الحالة من التقييد، ولم يقع عنه تلبيةُ الأمر، وأقدم القاضي عندئذ، إلى محاسبته، كان السجينُ مظلوما، لأنه غيرُ مسؤول ما دام شرط الحرية غيرَ متوفر. وحتى وإن فُكّت أغلاله، فلا يمكن بالضرورة، أن يختار السجينُ التوقيعَ نظرا إلى وجوده أمام احتمالين: التوقيع أو رفضه. وثبت من خلال مناقشتهما، أن أي إنسان لا يمكنه اتخاذ موقف بالإيجاب أو بالسلب، من غير مبررات تعلله. وعندئذ فقط، يأخذ في تحمل مسؤوليته.

وثبت بأن الشعور بالحرية، يملي على السجين الإقدام أو الإحجام عن الفعل، وأن هذا الشعور في النهاية، ما هو سوى ضربٍ من تجاهل الأسباب والمؤثرات التي تحدد الأفعال؛ لأنه كائن تابع لنظام الكون ولا يستطيع الانفلات منه قطعا.

وعليه، فلا يمكن الحديث عن الحرية المطلقة بقدر ما يجب الحديث أوّلا، وقبل كل شيء، عن المسؤولية. فثمة جوهر الإنسان وعظمته. ولهذا، فلو أردنا أن نعرِّف الإنسان من زاوية عظمته، لقلنا إنه حيوان مسؤول[1]. ومن هنا، نلمس ضرورة طرح العلاقة بين المسؤولية والحرية من زوايا ثلاث: -المنطق يدعو إلى الانطلاق من الشرط ، -ثم يدعونا إلى الانطلاق من المشروط، -وأخيرا، يدعونا إلى الاهتداء إلى أن الإنسان مصدر المسؤولية والحرية.

I- كيف يمكن اختزال المشكلة في الشرط (الحرية) لا في المشروط (المسؤولية)؟

وهذا يعني أن الحديث عن المسؤولية لا يستقيم إلا بوجود الحرية. ولنا أن نسأل: هل حقيقةً، الإنسان حر أم مقيد؟ وإذا كان حرا، فكيف نتعرف على أنه في أفعاله يتصرَّف بكل حرية؟ في الأمر أربعة مذاهب: مناصرو الحرية، ونفاتها، وأصحاب الكسب والتوسط، وأهل التحرر.

أولا: عرض رأي مناصري الحرية ومناقشتهم

---

[1]- نقول هذا، محاولة للإجابة عن السؤال الذي تركه معلقا، قاضي المحكمة.



1- عرض رأيهم

إن حرية الاختيار لدى الآخذين بالنظرية التقليدية[2]، مبدأ مطلق لا يفارق الإنسان؛ وهو أزلي يتخطى مجال الدوافع الموضوعية والذاتية على حد سواء. ويتمثل هذا المبدأ تارة، في قرار الإنسان - قبل نزوله إلى الأرض - في أن يكون حرا في اختياره لأفعاله، وتارة، في شعوره أو إرادته صاحبةِ القرار، وتارة، في أعماق النفس وطبيعة الذات الوجودية.

أ- يعبر أفلاطون عن تصوره لهذا المبدأ، في صورة أسطورة، هذا ملخصها: إن آر (Er) الجندي الذي استُشهد في ساحة الشرف، يعود إلى الحياة من جديد بصورة لا تخلو من المعجزات. فيروي ويصف لأصدقائه الأشياء التي تمكّن من رؤيتها في الجحيم حيث إن الأموات يطالِبون بأن يختاروا بمحض حريتهم، مصيرا جديدا لتقمُّصهم القادم. وبعد ذلك، أي بعد اختيارهم، يشربون من نهر النِّسْيان "ليثه" (Léthé) ثم يعودون إلى الأرض. وفي الأرض، يكونون قد نسوا بأنهم هم الذين اختاروا مصيرهم، ويأخذون في اتهام القضاء والقدر في حين أن "الله" بريء.[3]

ب- ويذهب المعتزلة إلى أن شعور المرء أو إرادته هي العلة الأولى لجميع أفعاله، وهي منحصرة في قرارة نفسه. فهو يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف: فإذا أراد الحركة تحرك، وإذا أراد السكون سكن. ومعنى هذا، أن الأفعال التي يقوم بها، إنما يمارسها بإرادته الحرة، حسب الظروف التي تلامسه. ويعتقدون أن القول بأن الإنسان مسؤول ومحاسَب على أفعاله، حجةٌ على عدل الله، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه

---

[2]- اكتست عبر التاريخ، أشكالا متعددة، لدى بعض الفلاسفة أمثال: أفلاطون قديما، والمعتزلة في العصر الإسلامي الذهبي (القرن الثامن للميلاد)، وديكارت في العهد الحديث، وبرغسون وسارتر في العهد المعاصر.

[3]- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار الكتاب العربي، من غير تاريخ الكتاب العاشر، موقف الفصل في المصير. انظر أيضا، Platon, La république, L.I, P .32.



مباشرة معاصي الإنسان؛ فالإنسان عندهم، لا بد من أن يكون خالقا لأفعال نفسه،[4] ولكنه خالق للأفعال فقط[5].

ج- وكان هذا أيضا، موقف ديكارت حيث قال: "إن حرية إرادتنا يمكن أن نتعرف عليها بدون أدلة، وذلك بالتجربة وحدها التي لدينا عنها".

د- وفي اتجاه قريب من أفلاطون، يذهب كانط إلى أن الحرية علّية معقولة متعالية ومفارقة للزمن؛ وليس بدعا أن يكون الإنسان حرا ومسؤولا ما دام اختياره الأصلي، إنما يتحقق في عالم مطلق معقول، لا يخضع بأي حال، لقيود الزمن. وإن صاحب السوء هو الذي يكون قد اختار بكل حرية، تصرفَه منذ الأزل بقطع النظر عن الزمن أو الطباع. فالشرور الفاشية في العالم، إنما هي نتيجة حرية اختيار.

هـ- وهذا برغسون يرى أن الحرية هي عين "ديمومة" الذات، و"الفعل الحر يصدر في الواقع عن النفس بأجمعها"، وليس عن قوة معينة تضغط عليها أو عن دافع بالذات يتغلب على غيره. والديمومة عبارة عن تغير مستمر بحيث لا يمكن أن تتكرر حالتان متشابهتان تمام التشابه؛ والعلة الباطنية العميقة تُنتج معلولها مرة واحدة، ولكنها لا تنتجه بعد ذلك أبدا.[6] وهذا يعني أن العالم النفسي لا يخضع إطلاقا لتلك الحتمية العلمية التي يكشف عنها قانون العلية. فالحرية ليست موضوعا للتفكير أو التحليل؛ "إنها معطًى مباشرٌ للشعور". يقول برغسون: إن الفعل الحر ليس فعلا ناتجا عن التروِّي والتبصر. إنه ذلك الفعل الذي يتفجر من "أعماق النفس".

4- أبو الفتح محمد الشهرستاني، الملل والنحل، ص، 59؛ 114.

5- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص، 100.

6- H.Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, p. 112 (voir, formation de la conception de liberté).



و- ويقول سارتر: "إن الإنسان لا يوجد أولا، ليكون بعد ذلك حرا، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان ووجوده حرا"[7] و "إنه كائن أولا، ثم يصير بعد ذلك هذا أو ذاك". إنه مضطر إلى الاختيار والمسؤولية.

هذه على العموم، بعض المواقف الكلاسيكية التي ترى بأن الإنسان حر حرية مطلقة وبأنه من ثمة، يتحمل عواقب اختياره.

2- مناقشة رأيهم

إن القول بحرية مطلقة تتحدى قوانين الكون ولا تحدها أسباب ومؤثرات، لضرب من الخيال. فليس الإنسان الحر من يختار دون مبرر من المبارات ولا سبب من الأسباب. وإنْ هُو اختارَ، لا يصنع ذلك خارج الحتميات التي تحاصره من كل جهة. ولهذا، فتعريف الحرية بأنها غياب كل إكراه داخلي أو خارجي، تعريف ميتافيزيقي لا وجود له في حياتنا الواقعية.

أ- إن الإرادة ليست تلك القوة السحرية التي تقول للشيء كن فيكون، وتنفلت من كل مؤثر خارجيا كان أو داخليا. إن للعوامل الاجتماعية والرغبات اللاشعورية والتقلبات الجوية والمؤثرات البيولوجية تأثيرا بعيدا على نشاطها، وعلى ما تقرره من أفعال. ولهذا، فإن الحرية المتمثّلة في إرادة مطلقة أو متعالية عن الزمان، هي حالة صوفية لاواقعية، لأنها تتجاهل نظام الكون.

ب- وشعورنا بأننا أحرارٌ مصدر انخداع وغرور فضلا عن أنه ظاهرة نفسية ذاتية لا تتوقف عن التقلب. يقول سبينوزا: يظن الناس أنهم أحرار لأنهم يدركون رغباتهم ومشيئاتهم، ولكنهم يجهلون الأسباب التي تسوقهم إلى أن يرغبوا أو يشتهوا. ويقارن سبينوزا الشعور بالإرادة الحرة بحجر رُمي إلى الفضاء وهو حجر ــ فيما يقول ــ لو كان يتوفر على شيء من الشعور لظن في أثناء رميه وسقوطه نحو الأرض، أنه يقرر مسار قذفته ويختار المكان والوقت الذي يسقط به.[8]

7- J.P.Sartre, L'être et le néant, p. 80.

8- Spinoza, œuvres 4, lettre LVIII, à G.H. Schuller, p. (303-304).



ج- أما الحرية التي يبحث عنها برغسون، فهي حرية الفرد المنعزل عن الآخرين. والواقع الاجتماعي يُثبت أنها فعل يمارَس معهم، وأنها حرية الكائن المنخرط في الجماعة. فالإنسان يكون حرا في الوسط الاجتماعي حيث يتعلم كيف يسيطر على جوارحه وشهواته من ناحية، وعلى آليات الطبيعة والمجتمع التي تحول دونه ودون الوصول إلى حياة سامية وشريفة من ناحية أخرى.

د- وعن تصور سارتر للحرية، فيمكن القول بأنه تصور متشائم، لأن الحرية ليست حرة لا في أن توجد ولا في أن لا توجد. وبدلا من أن تعمل على السموِّ بنا، فإنها تضغط علينا كقانون جبري أو قضاء لا يمكن تفاديه. إنه محكوم علينا بأن نكون أحرارا! وتطابق وجود الإنسان مع حريته، معناه حذف كل تمييز بين أفعالنا التي هي حرة، وتلك التي هي غير حرة. كيف يمكن للإنسان التمييز بين الفعل الحر وغيره من الأفعال، إذا كان مجبورا بالاختيار؟ إن سارتر ينفي الحرية من حيث أراد أن يثبتها. وهذا الموقف هو أيضا، خيالي.

ثانيا: عرض آراء نفاة الحرية من حتميين وجبريين، وأهل الكسب والتحرر ومناقشتُها

1- عرض آرائهم

أ- ينطلق الحتميون على أنقاض التعريف الميتافيزيقي الشائع للحرية والقائل بأنها تجاوز كل نوع من أنواع الإكراه، داخليا كان أو خارجيا؛ لأن الحرية بهذا المعنى يستحيل وجودها على أرض الواقع، وذلك لأن مبدأ الحتمية قانون عام يحكم العالم. ومؤداه أن كل ما يحدث هو تابع بالضرورة لسوابقه بحيث لا يكون سوى محصلة ممكنة. فكل ظاهرة لها تاريخ، ويتلخص هذا التاريخ في الحوادث التي سبقت حدوث الظاهرة، ولا يقتصر هذا على ظواهر العالم الطبيعي فحسب، بل ينطبق على جميع الظواهر والأحداث الطبيعية وبوجه الخصوص، على الإرادة الإنسانية وما تنطوي عليه من دوافع وحوافز، وإن كانت هذه الظواهر تختلف في طبيعتها عن الأحداث الطبيعية، كحركة الأرض والتمدد والجاذبية والعمليات الكيميائية. فالحتمية قانون عام للعالم لا يترك مجالا للحرية المطلقة. وعلى هذا

الأساس، تكون إرادتنا تابعة لنظام الكون، فلا حول لها ولا قوة لتجاوزه، ويكون اختيارنا وهما باطلا. أما الحتميات التي يخضع لها الإنسان فمتعددة، منها:

* الحتمية الفيزيائية: حيث إن الإنسان - مهما قيل في تفوقه عن سائر المخلوقات - لا يعدو أن يكون جسما، يسري عليه من نظام القوانين ما يسري على جميع الأجسام: فيخضع لقانون الجاذبية ويتأثر بالعوامل الطبيعية من حر وقر وريح وطوفان.

* الحتمية الفيزيولوجية: ويخضع باعتباره عضوية، لشبكة من القوانين والعليات البيولوجية مثل نمو المضغة والبنية النوعية لجسمه وانتظام الأعضاء واختلالها والشيخوخة والموت. ومن ذلك، أن كل واحد عند الولادة، يكون حاملا لمعطيات وراثية تتعلق بالعتاد الكروموزومي الوراثي، كالجنس والخصائص الأساسية للمزاج.

* الحتمية الاجتماعية: وفي مجالها، يؤكد علم الاجتماع بأن تصوراتنا وتقريراتنا وتصرفاتنا راجعة إلى ما اكتسبناه من عادات وتربية وأخلاق. إننا في لغتنا مثلا، وملابسنا واحتفالاتنا المرآة العاكسة للضمير الجمعي، وهو بمثابة القانون القسري الذي تتحدد بموجبه سلوكاتنا.

* الحتمية النفسية: إن مواقفنا الواعية حسب التحليل النفسي، لا تستجيب فقط، للعوامل الفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية فضلا عن المؤثرات الذهنية، بل إنها المرآة العاكسة أيضا، للرغبات المدفونة والمكبوتة في لاشعورنا.

ب- والقول بالقضاء والقدر (أو الجبرية) يقيم هو الآخر، عددا من العقبات في وجه الحرية. ومن ذلك، أنه يَعتبر المستقبل محددا تحديدا أزليا، وأن كل ما يحصل هو قضاء وقدر ومكتوب مهما فعلنا. يعتقد أنصار الجبرية الخالصة عند المسلمين (أو الجهمية) أن الإنسان في أفعاله، لا إرادة له ولا اختيار؛ وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازا، كما ينسب إلى الجمادات. فكما يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وتغيمت السماء، كذلك يقال: سافر محمد ونجح علي وأبدع عمرو. إن الله قدر عليه أعمالا، لا بد من أن تصدر منه، كما قدر

عليه أن يثاب أو يعاقب.[9] ومع ذلك، فالعبد مسؤول أمام خالقه يوم الوعد والوعيد، "وهو اللطيف الخبير".

ج- وقال الأشعري قاصدا التوسط بين الاختيار والجبر: إن أفعال الإنسان لله، خلقا وإبداعا؛ وإنما للإنسان، كسبا ووقوعا عند قدرته؛ فالإنسان يريد الفعل وتتجرد له همته، والله يخلقه. والأساس في ذلك، أن الله خالق كل شيء، وأنه من الضروري الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة، ومن قدرة على الأعمال الاختيارية.[10]

د- وفي سياق القول بالتحرر، يذهب الرواقيون إلى أن الحرية ليست معطًى أوليا في ظل عالم مجبر، وإنما هي تُكتسب بالكد والعمل على أساس العيش على وفاق قوانين الطبيعة، والسير حسب الطبيعة العاقلة التي تمكننا من فهم نظام الكون المنضود وكبح شهواتنا الجموحة. وتحرُّرُنا يقاس بقوة أو ضعف أعمالنا وإنجازاتنا. فلا بد من قبول الضرورة ابتداءً، كما "تَقبل" الأسطوانة الدوران.

وفي نفس الاتجاه يرى سبينوزا أن أفعال الإنسان هي مجرد ظواهر آلية تسير وفق قوانين ضرورية وثابتة. والحرية إنما هي في قبوله الضرورةَ المعقولة المسيِّرة للكون. فكلما زاد عقله علما، ازداد فهما لقوة الطبيعة ونظامها، ومن ثمة ازداد تحررا وتحكما في مستقبله. ويركز على أن المرء لا ينبغي أن يتحرر من قيود المجتمع ونظامه، لأن سمو المرء إنما هو في التحرر من ضرورة الغرائز. "إن الإنسان العاقل، كما يقول سبينوزا، هو أكثر حرية في مدينة يمتثل فيها للقانون من الانفراد حيث لا يمتثل إلا لنفسه".

ويدعو ك. ماركس ــ من أجل تحرر الإنسان من كل نير وكل استغلال وتغيير العالم ــ إلى امتلاك العلم لاكتشاف القوانين الموضوعية التي تُسيِّر الكون وتتحكم في حياته الاجتماعية. وفي سياق التحرر، يرى مونيي الفيلسوف الشخصاني أن "كل حتمية جديدة

---

[9]- الشهرستاني، ن.م. ج. 1، ص: 114. وكفيلسوف أشعري، ذهب ابن رشد إلى القول بالاختيار في نطاق أسباب وضعها الله في الكون، وأخرى خلقها في دواخل أبداننا كالإرادة. انظر، مناهج الأدلة (فلسفة ابن رشد)، ، ص: 137.

[10]- دي بور، تعليق 1، ص: 117.



يكتشفها العالِم تُعد "نوطة" تضاف إلى سلم أنغام حريتنا"، وأن حريتنا ليست سوى غزو مستمر.[11] وبهذه الطريقة في التحرر، يقرر الشخص مصيره ويتحمل مسؤوليته.

2- مناقشة آرائهم

أ- إن القول بالحتمية لا يعني تكبيل الإنسان ورفع مسؤوليته. فهناك فرق بين عالَم الأشياء وعالم الإنسان من حيث إن الأول يستجيب آليا لنظام الطبيعة، والثاني يستجيب له وهو كله عقل ووعي. وأكثر من ذلك، يستطيع أن يسخر لنفسه قوانين الطبيعة حسب إرادته، بعد معرفتها والتحكم في استخدام علاقتها الثابتة التي تحكمها.

فوجود القوانين في الطبيعة لا يمنع العاقل من تسخيرها لمآربه وتوظيفها من أجل القيام باكتشافات ومن تغيير العالم؛ لا بل الحرية لا تكون إلا حيث نكون مقيدين، لا بعامل القوى والضغوط، ولكن بعامل الدوافع والمبررات العقلية. عندما نجهل دوافع تصرُّفِنَا، فنحن على يقين بأننا لم نتصرف تصرفا حرا. ومسؤوليتُنا تتمثل ابتداءً، في قبولنا لنظام الكون بكل سرور، وتصرُّفِنَا وفقا لما يمليه علينا نور العقل. وعليه، فالحتمية لا تتنافى مع الحرية إن هي أُخذت في هذا السياق، على أنها تحررٌ. والحق أن العقبات لم تمنع الناس من تجاوزها ومن تقرير مصيرهم. فلم تَحُلْ كوارث البراكين والزلازل دون قيام الدول من أعظم الدول على هذه المعمورة التي تنكب بها الكوارث من حين لآخر كاليابان .

ب- إن مثل هذا الأسلوب الذي يستخدمه أهل القضاء والقدر، يدعو إلى التعطيل وترك العمل والركون إلى القدر، وهو لا يقدم إلا برهانا كسولا على حد تعبير لايبنتـز، فإذا كان ما يجب أن يحدث سيحدث بالضرورة، فما الفائدة من بذل الجهد؟

ومثل هذا القول أيضا، قد يوقف القوانين المألوفة عن العمل والتي لا يَعرف عنها الإنسان متى تقع ولا أين وكيف تقع. فمن غير المعقول على الفكر البشري أن يدخلها في

---

[11]- E. Mounier, Le personnalisme, 1ère P. Chap.V.



حسابه ما دامت تشذّ عن الحساب المألوف، وقد لا يكون لها حساب من نوعٍ يستطيع أن يحذقه الإنسان. ومن التساؤلات المحرجة التي تفرزها مناقشة الجبرية:

إذا كان الإنسان مجبرا، فلماذا يُسأل، فيعاقبه القانون الاجتماعي والإلهي؟

كيف يحدد الله مصائر العباد ويخلق أفعالهم، ويحاسبهم بعد ذلك، والله ليس بظلام للعبيد؟ ألا يصنع ذلك، على أساس أنه زوّدهم بالقدرة على الاختيار؟ إذا قلنا بهذه القدرة على الاختيار من ناحية، ألا نضع من ناحية أخرى، "المكتوب" موضع الشك؟

ج- ومَن توسَّط في القضية، لم يرفع عن الله إرادته ومشيئته في عملية الخلق الكلي، ولم ينفلت بأسلوب أو بآخر من "الجبرية"، وما قيل في مناقشة أهل الجبر يمكن سحبه على الأشاعرة ومن نحا نحوهم.

د- أما من يقول بالتحرر فإنه ينطلق من مصادرة، وهي أن الإنسان مقيَّدٌ ويعمل تدريجيا على أن يتحرر من قيوده، ولكن مع العلم أنه لا يستطيع التخلص منها كلية بمفهوم التسخير ولا التخلص منها مطلقا بمفهوم الانفلات من كل حتمية، ومع ذلك، فهو صاحب القرارات وكائن المسؤوليات.

وهكذا، فإنه لا يمكن البرهان على أن الإنسان حر كشرط للمسؤولية ولا على أنه غير حر، ولا يعقل التوسط بينهما. وحتى على احتمال أن الإنسان حر، فكيف يمكن إثبات حريته لنلحق به المسؤولية؟[12] أما في حالة تقييد الحرية، فالأمر أمران: إما أن ترفع المسؤولية لارتفاع شرطها، أو تثبت لسبب أو لآخر تبريرا لصفة التكليف الشرعي مثلا، أو لوجود الضوابط الردعية والقوانين. وهنا، تتشابك التناقضات والمفارقات بشكل يحتم القفز إلى تصور آخر للقضية. فكيف إذن، تقوم المسؤولية والشرط الذي يؤسسها لم يتأكد؟ ومع ذلك، تبقى المسؤولية - كما سنرى - قائمة يتحملها الإنسان بوصفه إنسانا.

---

[12] - فإن ارتفعت لرفعها، نكون أمام عالم إنساني ليس له ما يبرر تفوقه على سائر الكائنات، ولا تنطبق عليه الآية القرآنية 70 من سورة الإسراء، ولا الآية 22 من سورة الأحزاب.



II- وكيف يمكن رد حقيقة المشكلة إلى الْمَشروط لا إلى الشرط؟ هل يعقل الحديث عن شيءٍ يتوقف ثبوته أو نفيه على مجهول؟

أولا: ماذا لو افترضنا أن الشرط ثابت مع أهل الحرية؟

فإذا ثبت فَرَضا، فالاحتمال احتمالان: في الأول يكون الإنسان مسؤولا لأنه حر، ويترتب على القانون ــ عند الاقتضاء ــ الاقتصاص منه؛ وفي الثاني يكون حرا بسبب تكليفه ووجود مؤسسات قانونية توحي بأنه بصفته إنسانا، هو مكلف ومسؤول قبل أن يكون حرا، ولا يختلف الأمر في ذلك بين الصغير والكبير ولا بين البالغ وغير البالغ، وإلا فلماذا نهنئ الطفل عند نجاحه الدراسي أو نوبِّخه بالزجر عند ارتكابه لخطأ؟ وكأن المسؤولية قضاء محتوم على الإنسان لا لشيء إلا لأنه إنسان، وبأن له اعتقادا عميقا بحريته في الاختيار. وفي هذه الحالة، ألا يمكننا القول بأن الحرية مشروطة بالمسؤولية، وأن الإنسان حر لأنه مسؤول؟

ثانيا: أليس من الشرعي طرح قضية المسؤولية قبل طرح قضية الحرية؟

وذلك، لأن الإنسان يجب أن يكون مسؤولا أولا، ليكون لهذا السبب، حرا بعد ذلك. وكأن رجال الدين وفلاسفة الأخلاق يرون بأن التكليف يسبق الحرية ويبرِّرها سواء كان تكليفا ربانيا أو تكليفا أخلاقيا، وبقطع النظر عن العوامل المختلفة التي تحيط بالمكلف.

يقول المعتزلة: إن الإنسان لو لم يكن حرا، لكان التكليف سفها ولَبَطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب. فلا يصح عقلا أن تقول لمن ليس حرا: **افعل ولا تفعل! لا يكلف الله** نفسا إلا وسعها.[13]

وفي سياق الإلزام الأخلاقي، يصرح كانط بأن الواجب يتضمن الحرية: "يجب عليك، إذن تقدر".[14] لا نستطيع أن نتحقق من وجود الحرية عن طريق الرجوع إلى التجربة

---

[13]– وفي هذا السياق، يمكن الرجوع إلى قوله تعالى: "لا تُكلَّف نفسٌ إلا وُسْعها" (البقرة، 233)؛ "لا يُكلِّف اللهُ نفسا إلا وُسعها"؛ "ربَّنا ولا تُحمِّلْنا ما لا طاقةَ لنا به" (البقرة، 286).[13]

14 – إ. كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، القسم الثاني.



السيكولوجية أو عن طريق البرهان العقلي. فالواجب هو الذي يسمح لنا بأن نتصور امتلاك الإنسان لحرية معقولة تعلو نطاق الظواهر، وإلا لما كان هناك موضع للحديث عن قانون أخلاقي.[15]

هذا، والمسؤولية تتجلى بوجه أخص وأوضح في العقوبة. إن العقوبة حسب التصور الكلاسيكي، تبرَّر أخلاقيا، لأنها مرتبطة أشد الارتباط بالقانون الأخلاقي نفسه. يقول لايبنتز: "هناك نوع من العدالة ليس له قطعا غرض التعديل ولا غرض المَثَل ولا حتى غرض إصلاح الشرور. هذه العدالة لم تقم إلا على التوافق الذي يستلزم ضربا من الرضا (أو الإرادة) في التفكير عن فعل سيء. ويمكن القول أيضا، إن ثمة نوعا من التعويض الفكري الذي تُهينُه الفوضى إذا لم تساهم العقوبة في إعادة النظام ثانية".[16]

ونفس الفكرة يعبر عنها مالبرانش في غير ما من صفحة في "مقالة في الأخلاق" حيث يقول: إن جزاء الاستحقاق وعقوبة الخطيئة يقتضيهما النظام الضروري للعدل، وهو القانون الذي لا يجوز انتهاكُه ونقضه لا من طرف العقول ولا حتى من طرف الإله نفسه. "إن الذي يريد من الله ألا يعاقب الجور أو إدمان الخمر لا يحب الله"[17] وكأن شرط الحرية يغيب نسبيا لترك المجال لمقتضيات القصاص.

ولا يفوتنا القول ونحن في صميم الإلزام الأخلاقي، بأن العقوبة لا بد للضمير الخلقي من أن يتولاها. فكلما كان الضمير حساسا وكان الفعل لا يتفق مع قيم الإنسان العليا، كان الندم أشد.[18]

---

15 – كانط، ن.م.

16 – نقلا عن: A. Bridoux, Morale, p. 57.

17 – نقلا عن بريدو، ن.م.، ن. الصفحة.

ويرى كانط من جهته، أن القانون الأخلاقي يحمل في جوهره العقوبة. فهي لا تؤسس القانون الأخلاقي ولا تنشئه، وإنما هي متحدة به برابطة تركيبية. ويذهب إلى حد القول بأن القانون الجنائي أمر أو واجب حاتم وأن المذنب لا بد من أن يعتبر شخصا قابلا للعقوبة قبل أن يكون في الإمكان التفكير في استنباط – عن طريق العقوبة – بعض المصالح لنفسه أو للمجتمع.

18 – والإحساس بالعقوبة الباطنية يتخذ مواقف ثلاثة: الأسف والندم والخسران (أو التأديب).



إلا أن هذا الموقف الأخلاقي أهمل ما لدور العقوبات الاجتماعي من أهمية في حياة الأفراد. يصرح غيو بأنه لا بد من أن يكون للعقوبات غرض الدفاع الاجتماعي قبل كل شيء ومنفعة المجتمع. وهذا يؤكد بصفة أو بأخرى، التصاق المسؤولية بالإنسان. ولقد اهتم جملةٌ من العلماء بدراسة أسباب ظاهرة الإجرام ليس فقط للفضول العلمي، وإنما وبوجه أخص، لإسعاف المجرمين ومنعهم من تكرار الإجرام ومنع الغير من تقليدهم.[19] فإذا كان لا بد مثلا، من الصاعقة أن تقع، ولا يمكننا منعها من الوقوع، فلا بد على الأقل، من تخفيف وطأتها. فكذلك، لا بد من التخفيف من ثقل المسؤولية ما دامت ملتصقة بنا. فقد يَسْخَرُ بعضُهم بالقول بـ"أن القاتل ـ إذا خُيِّر بين أن يَقتل غيرَه أو يُقتل، اتجه نحو الحل الأول ـ يعفى من المسؤولية الجنائية"؛ والحق أنه يستمر في ممـــارسة مسؤوليته لأنه مخيَّرٌ بين أن يَقتل أو يُقتل، فقرر أن يبقى حيا.

ولقد تواصلت الجهود لمكافحة الجريمة على يد علماء إيطاليين أمثال لامبروزو وغاروفالو وأنريكو فيري. ولم يعد تقسيم المتهمين عند تصنيفهم، إلى فئتين متميزتين: فئة المسؤولين من جهة، وفئة غير المسؤولين من جهة أخرى، وإنما إلى من يستحق القصاص، ومن يستحق العلاج وربما من يسحق التطعيم والتحصين، بصفتهم جميعا كائنات مسؤولة. وأخذ الدور التربوي شيئا فشيئا، يحتل الصدارة في العقوبات.

ولكن مهما تقدمت الدراسات الجنائية واتسعت، يبقى من الصعوبة بمكان معرفة قوام المسؤولية الأخلاقية التي تبنى عليه كل أشكال المسؤوليات من المدنية إلى الجنائية إلى المجتمعية؛[20] وقوامها النية. وهذه العقبة تضاف إلى عقبة الاهتداء إلى إثبات الحرية التي مرت

---

[19]– ومن أنصار هذا الاتجاه، العالم القانوني الأخصائي في الجناية، بيكاريا (Beccaria 1794-1738) الذي حارب الفكرة الكلاسيكية القائلة بـ"أن الجنح وليدة حرية الاختيار "الجاني" ولا دواء لها".

[20]– المسؤولية نوعان: مسؤولية أخلاقية ومسؤولية اجتماعية؛ الأولى هي شعور الشخص الداخلي بأن ما صدر عنه من أفعال هي أفعاله، وأنه يتحمل عواقبها أمام محكمة ضميره (ولهذا فهي تقوم على النية)؛ والثانية صنفان: مسؤولية اجتماعية (قانونية) وأخرى مجتمعية؛ والصنف الأول قسمان: مسؤولية جنائية (حيث يتحمل الجاني هو نفسه ما يترتب عن جنايته من عقوبات) وأخرى مدنية (حيث يتحمل الشخص عواقب أفعال لم يقم بها هو نفسه بالضرورة)؛ وأما الصنف الثاني، فهو المسؤولية التي



بنا، فضلا عن شرط آخر، ليس موضوع هذه المشكلة، ألا وهو التمييز بين الخير والشر.[21] ولا يخفى ما يعانيه علماء النفس في إقامة الدليل على وضوح هذا الشرط أو عدم وضوحه لدى المتهم في أثناء إقباله على الجريمة. وإذا اجتمعت كل هذه العوامل في هذه الدرجة من الصعوبات، أدركنا ما في الإنسان من سر لا يعلمه إلا هو. ومن علامات هذا السر هو أنه يبقى في كل الحالات ومن الناحية القيمية بوجه أخص، حضين المسؤولية.

لقد رأينا أن الذين بحثوا في الحرية كموضوع فلسفي أو كشرط للمسؤولية، سواء كانوا من أنصارها أو من غيرهم الذين وقف بعضهم موقف النقيض أو التوسط، لم يرفعوا إطلاقا المسؤولية، وهذا لا يجب أن نستغربه ما دام الإنسان كائنا مكلفا بالطبيعة، وينفرد عن الكائنات الأخرى بالإرادة.

III- ألا يتمثل مصدر المشكلة وحلها في عظمة الإنسان؟

أولا: عظمته في كونه كائن القيم لأنه حضين المسؤولية وراعيها

يُعرف الإنسان بخاصية المسؤولية أكثر منها بخاصية الحرية. وتظهر بذورها منذ الطفولة إلى مرحلة ما قبل سن الرشد. والدليل على ذلك، أن الطفل يُنظر إليه على أنه كائن المسؤولية، يتحمل تبعات أفعاله في البيت وخارج البيت وفي كل لحظة. إنه بقطع النظر عن أسلوب التعامل معه في هذه الحالة، كما ينصح به البيداغوجيون، موضوع سخط وزجر وتوبيخ. وأكثر من هذا، فإن المسؤولية تسبق الحرية و أحيانا لا يطرح فيها شرط الحرية. فقد يقول لك قائل: إنك الآن مسؤول عن أخيك أو عن نظام القسم أو عن وديعة ما دون أن ترفض له أمرا. فالآمر في معظم الحالات، لا يسألك عما إذا توفرت أو ثبتت فيك الحرية، وإن كان يفترضها ضمنيا؛ نقول يفترضها لأنه لا يستطيع أن يثبتها ولا أن ينفيها.

يكون فيها الشخص مدانا أمام الرأي العام للقرية أو العائلة أو المجتمع في حالة انحرافه عن تقاليد مألوفة. ولهذا فالعقوبة الجنائية هي أشد عقوبة يتحملها كل من يتعدى على قوانين المجتمع؛ والتعدي قد يكون جريمة قتل مثلا، أو نهب أو انتهاك حرمات. (ارجع إلى النص رقم: 42 من نصوص فلسفية مختارة).

[21] – التمييز بين الخير والشر مبدأ أخلاقي؛ والتمييز بين الحلال والحرام مبدأ ديني؛ والتمييز بين النافع والضار مبدأ اجتماعي.



فهو يسلم بها كما يُسجِّل رضاك وقبولك بتنفيذ الأمر. ومع هذا، فإن المسؤولية كخاصية جوهرية، يتميز بها كل كائن بشري، وتتجلى في حالتين: كخاصية جوهرية بقطع النظر عن الأفعال كموضوع قابل لأن يحكم عليه بأنه خير أو شر؛ وكتبعة تلحق الشخص بعد فعله وبوجه أخاص، إذا كان هذا الفعل قد انتهك به صاحبُه حرمة سلطة الضمير أو سلطة نظام المجتمع.

ولهذا، فالمسؤولية تنصب على الإنسان أولا، بدون التساؤل عن شروطها، لأن الشخص يعتبر العلة الأولى في القضية؛ ثم شروطُها ـــ كالحرية مثلا، والتمييز بين الخير والشر والإرادة ـــ تأتي لإنصاف العدل وتبرير الحكم.[22]

وإلصاق المسؤولية بالإنسان نلمسه أحيانا، في دفع الضرر لدى بعضنا البعض حتى في حالة، يتضح فيها ضعف شرط الحرية، كأن نزعج اضطرارا أحد المارة باصطدامٍ مفاجئ لم نكن نقصد من ورائه مكروها ؛ فنعتذر له ونرافقه إلى المستشفى ونعوِّض نفقاته مع علمنا بأن الانزعاج وقع هفوة لا نية فيها ولا قصد.

ثانيا: عظمته بين ميزاني العلية العلمية والعلية الفلسفية

ومما يؤكد هذه الحقيقة، أن تقدير المسؤولية يدعونا إلى التمييز بين ميزاني العلية العلمية والعلية الأخلاقية أو الفلسفية؛ الأول مبدأ صالح لعالم الأشياء يهتم بالعلاقة السببية التي تجمع العلة بالمعلول أو كما يعبر عنها العلماء، العلاقات الثابتة بين الظواهر؛ الثاني مبدأ صالح لعالم البشر، يهتم بالإنسان من حيث هو مصدر الأفعال والعلةُ الأولى لها. إن الأسباب والمسببات مهما تسلسلت وتعاقب بعضُها على بعض، تنتهي إلى السبب الأول، وهو في النهاية الإنسان باعتباره الكائن المسؤول الوحيد. وللتمييز بينهما، نضرب هذا المثال: فعندما يَسرق السارق، فالعالم يبحث عن الدوافع الموضوعية التي حاصرت السارق ودفعته إلى السرقة. أما القاضي أو رجل الأخلاق والقانون، فإنه مهما كانت التحقيقات دقيقة والتحريات موضوعية، فإنه

22- وفي هذه النقطة، يجب التركيز على المسؤولية الأخلاقية بوجه أخص، لأنها تتعزز وتترقَّى بالموازاة مع تهذيب الضمير وتربيته.



دائما يَرجع إلى مَن فَعَل الفعل أي من سرق؟[23] و هذا لا يعني أن المحكمة لا تأخذ بعين الاعتبار الظروف المخفِّفة التي تمكّن القاضي من إنصاف المتهم؛ لأن المسؤولية يرفعها شرطان (أو أحدهما): غياب حرية الاختيار وغياب التمييز بين الخير والشر في أثناء ارتكاب الخطأ أو التعدي. ولكن العامل المزدوج الذي يغيَّب في تأسيس المسؤولية هي "النية والإرادة"،[24] وذلك لصعوبة معرفته معرفة موضوعية لدى أهل القضاء والقانون، وإن كان أهل الحكمة والأخلاق لا يتوقفون عن الإشادة به.

ثالثا: عظمته في كونه خليفة الله في الأرض مكلف بمهمة

نحن أمام إشكالية لا تعرف طريقها نحو الحل إلا بالرجوع إلى العبرة من خلق الإنسان ومن تفضيل الله له. إنه خليفةُ الله في الأرض في الحكم بين المكلفين من خَلْقِه، فيملكها ويتصرف فيها، لينظر الله كيف يتصرف هذا الإنسان خيرا أو شرا، فيعامله على حسب عمله.[25] وإنه مُكرَّم ومكلف أصلا. يقول تعالى: "ولقد كَرَّمنا بني آدمَ وحَمَلْناهم في البَرِّ والبحر، ورزقناهم من الطيِّبات وفضَّلْناهم على كثيرٍ مِمَّن خَلَقْنا تفضيلا" (الإسراء، 70)"، ويقول أيضا: "إنَّا عَرضْنا الأمانةَ على السماواتِ والأرضِ والجِبالِ، فأَبَيْنَ أن يَحْمِلْنَها وأَشْفَقْنا منها، وحَمَلها الإنسانُ، إنه كان ظَلُوما جَهُولا" (الأحزاب، 72).

خاتمة: حل المشكلة

إن موضوع المسؤولية والحرية يرتبط أشد الارتباط بجوهر الإنسان. فكما أننا نقول في مجال الفلسفة، إن الإنسان حيوان عاقل ــ مهما كانت حدودُه الزمانية والمكانية، ومهما كانت ظروفه وسِنُّه ــ نقول أيضا، إنه كائن مسؤول، بقطع النظر عن وضعه وأحواله وسِنِّه. ومهما كانت عبقرية المفكرين في حصر مشكلته وضبطها، فإن لعظمة هذا الإنسان

---

[23] – ارجع إلى النص رقم: 41، من كتاب نصوص فلسفية مختارة.

[24] – أولوية المسؤولية تفترض الوعي والنية والإرادة.

[25] – انظر الفخر الرازي، التفسير الكبير، الآيات (البقرة، 30، ج. 2 ص، 165؛ الأنعام، 165 ج.14، ص، 13؛ يونس، 13، ج. 17، ص: 54).



بالنظر إلى سائر الكائنات، سرا يزيده اعتبارا وكرامة في أعين المؤمنين بالخالق والفضوليين في إجلاء خباياه. ويكفيه فضلا، أنه مهما كانت تبعات أعماله خطيرةً، فإنه يبقى متشرفا بأمانة المسؤولية، وغايةً للإنسانية جمعاء.

(13) المشكلة الثالثة

[العنف و التسامح]

إذا كان من الحكمة مواجهة العنف باللاعنف واللاتسامح بالتسامح، فكيف نهذب مبدأ التناقض القائل بأن المتناقضين لا يجتمعان؟

***

مقدمة طرح المشكلة

الوضعية المشكلة عرضا وتحليلا

I- ما هو قانون مقابلة المثل بالمثل في القصاص؟

II- ما العنف وما أسبابه وتعليلاته؟

أولا: ما هو العنف؟

ثانيا: ماهي أسبابه و تعليلاته؟

III- وما السبيل إلى الحكمة التي تقابل الشر بالخير، وتنصرف من العين بالعين إلى العين بالأجمل؟

أولا: سلبيات العنف

ثانيا: إيجابيات اللاعنف

IV- ما التسامح وما طبيعته وما الحكمة من فك قيوده؟

أولا: إن الذين حددوا مفهوم التسامح، وضعوا له قيودا

ثانيا: ما الحكمة من فك قيوده؟

خاتمة: حل المشكلة

مقدمة: طرح المشكلة

من المبادئ الأساسية التي يعتمد عليها العقل في نشاطاته الفكرية، والتي يتأسس عليها المنطق الصوري، مبدأ الهُوية ويُعرف أيضا، بمبدأ عدم التناقض. وبموجبه، لا يجتمع النقيضان؛[1] فإذا صح أحدهما، ارتفع الآخر؛ ومن ذلك، فإن ثبتت (أ) ارتفعت (لاأ) ولا يُعقل منطقيا أن تجتمعا معا. أما المبادرة التي تسعى إلى تجاوز هذا المبدأ، فإن أصحابها ــ على ضوء مقياس المنطق الصوري ــ إما مختلطة عقولهم أو أن لهم منطقا آخر يصلح لمجالٍ آخر غير المجال الذي يعمل فيه العقل. فهل الانتقال من مجال المعاني الصورية إلى مجال المفاهيم الأخلاقية كالعنف واللاعنف والتسامح واللاتسامح، من شأنه أن يهذِّب العلاقة بين "النقيضين"؟ ما هي هذه الحكمة التي تواجه هذه المفاهيم "الأخلاقية" قصد تقريبها وتبنيّ المغزى منها؟

الوضعية المشكلة: عرضا وتحليلا

* عرض الوضعية المشكلة

أراد حَكيمٌ (ح) أن يَمْتحِن نباهة شابٍّ (ش) هو في طريق العودة إلى الصواب، بعد أن غُرِّر به:

- (ح): كيف يكون ردُّ فعلك على من شتمك أو ضربك؟
- (ش): اَشتمه كما شتمني أو اَضربه كما ضربني أو **أكثر**؛
- (ح): لماذا أكثر؛
- (ش): لأنه تعدى عليَّ، والبادئ أظلم؛
- (ح): ولكن لو أردت أن تكون عادلا؛
- (ش): الشتم بالشتم والضرب بالضرب؛

---

[1] ويمكننا توسيع العلاقات بين المتناقضين لتشمل التضاد والتعاكس مع التغاضي عن الاختلافات الطفيفة التي تميز هاته العلاقة عن تلك.



- (ح): لو كان أحد إخوتك قد تسبب ظلما في فقء عين خصمه، فهل كنت ستقبل تطبيق هذه القاعدة ــ "القصاص بالمثل" ــ على أخيك؟

- (ش): (صمتٌ وتردُّد)؛

- (ح): لماذا هذا التردد؛ هل هناك ما يقلقك؟

- (ش): بصراحة، نعم؛

- (ح): إذن، عندما يمس القصاص بالمثل، أحدَ إخوتك، تريد قصاصا **أقل** لا أكثر مما كنت تراه، وأنت مظلوم؟

- (ش): هذا صحيح؛

- (ح): وفي هذا التنازل، هل من بديل؟ ألا ترى في التعويض سبيلا أقلَ ضررا؟

- (ش): نعم بالفدية أو ما يعادلها؛

- (ح): ألا يمكنك أن تنصرف من لغة الأكثر والأقل إلى لغة **"الأحسن"**؟

- (ش): ماذا تقصد؟

- (ح): ألا ترى معي بأن **الأحسن** هو إصلاحُ الجاني ومساعدتُه على الاهتداء إلى الصواب، فتقابل السوء بالطيب والشر بالخير؟

- (ش): هذه دعوة صريحة إلى تشجيع أهل الشر؛

- (ح): فمقابلة الشر بالشر تعود بنا إلى عهد قانون الغاب، وقد نفرتَ منه قبل قليل؛

- (ش): هل تريد مني أن أعامل صاحب السوء بالطيب، وصاحب العنف باللاعنف؟

- (ح): ألا ترى معي أن الشتم بالشتم والنار بالنار يزيد الأمر تأزما وتأججا دون نهاية؟

– (ش): أجل؛ فبالإمكان مقابلة التعدي بنقيضه أو ضده: السوء باللاسوء والكراهية بالمحبة[2] والعنف باللاعنف واللاتسامح بالتسامح؛

– (ح): ألا ترى في العلاقات بين "متنافرين" البديل المنطقي المناسب للموقف؟

– (ش): وهل أفهم بأن التنافر في المنطق شيء، وفي العلاقات الإنسانية شيء آخر؟

– (ح): عاشر الناس بالمعروف، واصفح عنهم وقل: سلامٌ؛[3]

– (ش): ولكن هذا أجمل لمن يتعظ؟

– (ح): إنك في طريق الصواب، فهلا تصل؛ فهل من متَّعظ؟

* **تحليل الوضعية المشكلة**

إن الحوار أثبت أن الفطرة تقتضي أن نرد على العدوان أو العنف بروحٍ انتقامية ردا مماثلا لا بل أكثر؛ ولكنها تقتضي أيضا، أن يُقتصَّ منا ــ عندما نبادر بالاعتداء على غيرنا ــ بعقوبة أقلّ وأخف. كما أنه يسَّر الاستدراج في مرحلة أولى، من المِثل الأكثرِ إلى المثل بالمثل، ومن ثمة إلى المثل الأقل. ثم في مرحلة ثانية، وقع الانصراف من هذا القصاص المؤسَّس على الحسابات الرياضية، إلى التقدير المؤسس على الاعتبارات الأخلاقية والإنسانية حيث أصبح التعامل مع العنف، يتجه من الأحسن إلى الأجمل أي من مقابلة الشر بالطيب واللاتسامح بالتسامح، إلى مقابلتهما بالصَّفح الجميل والمحبة دون انزعاج منطقي، ولا تنازع عقلي. وتنتهي الوضعية إلى تساؤلٍ يُفيد بأن سرَّ القضية هو في التعامل الإنساني الحكيم مع مقتضيات الواقع؛ وهو تمهيد يدعونا إلى الرد على تساؤلات أربعة:

I– ما هو قانون مقابلة المثل بالمثل في القصاص؟[4]

---

[2]– المفروض الكراهية واللاكراهية، ولكننا نفضل المحبة ما دمنا وضعنا التضاد في حكم التناقض كما أشرنا إلى ذلك.

[3]– ارجع إلى الآيات القرآنية: البقرة، 109؛ المائدة، 13؛ الحجر، 85؛ النور، 22؛ الزخرف، 89؛ التغابن، 14.

[4]– وهو قانون أمر بوضعه الملك حمورابي سنة 1730 ق.م. يتضمن 282 مادة؛ ترجمه إلى الفرنسية الأب جان فانسون شيل؛ تحتفظ طهران وباريس بنسخة منه؛ (La loi du Talion).



لقد وَجد الإنسان في قانون مقابلة المثل بالمثل في القِصاص[5] ومنذ القديم، روح العدل والإنصاف في ضمد الجراح واسترضاء الفطرة في إدانة المُدان. وأيدته الكتب السماوية،[6] وكثير من الدساتير التي وضعتها الدول والأنظمة العالمية.[7] وفي لغة ميزان المثل بالمثل، كانوا يقابلون العنفَ بالعنف والعينَ بالعين.[8]

ومؤدى هذا القانون أنه من يتعدى عليك، فلابد من الرد عليه بمثل ما تعدى به عليك، بغرض الدفاع عن النفس، وبحكم معادلة الشتم بالشتم والعين بالعين؛ فاللاتسامح الذي ينفي التسامح يجب أن يقابل بالمماثل بعينه، وهو اللاتسامح. ولكنْ، ما هاته الحكمة التي تقتضي أن يُقابَل المِثْلُ بنقيضه؟

لقد وجد الناسُ في قانون القصاص بالمثل أو العين بالعين منذ أقدم العصور، الوسيلة المناسبة لمحاربة الانتقام الشخصي والجمعي، وما ينجر عنه من دوامة العنف، وللحثِّ على الاقتصاص العادل. ولقد تدرج الإنسان في مراجعته قصد تهذيبه، والحد من قسوته، وذلك بإدخال مفهوم التعويض والإصلاح، وكذا تعزيز العفو العُرفي، والإفصاح الفطري. إلا أن قانون العين بالعين عاد من جديد في مفهومه المادي والانتقامي، في

---

[5]– وتحديدا في هذا السياق: العنف بالعنف واللاتسامح باللاتسامح.

[6]– جاء في سفر الخروج، أن "من تسبب في مكروه، الحياةُ بالحياة والعينُ بالعين والسن بالسن واليد باليد والقدم بالقدم والجرح بالجرح..." (21)، (23-25)؛ وفي سفر التكوين: "إنما قتل النفس بالنفس، لأن الله خلق الإنسان على صورته"، (9، 6)؛ وجاء في إنجيل متى: " من قتل إنسانا يقتل، ومن قتل حيوانا، فالنفس بالنفس. ومن تسبب في إحداث عاهة لدى مواطن، يعامل بالمثل: الكسر بالكسر والعين بالعين والسن بالسن. وكذا يجازى بنفس العيب: من أحدث عيبا في الغير؛ فمن ضرب حيوانا يدفع الثمن، ومن قتل إنسانا يقتل؛ سيكون لكم نفس التشريع بالنسبة للمهاجر أو أهل البلد على حد سواء" (Lévitique,9, 17-22). وفي القرآن الكريم ، يقول الله تعالى: "ومن أجل ذلك، كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا" (المائدة، 32).

[7]– وخاصة بعد الهجمة الإرهابية التي هزت الولايات المتحدة الأمريكية في 2001/9/11.

[8]– والعين في اللغة العربية، تكتسي عدة معان؛ إنها في هذا السياق، حاسة البصر، وتعني أيضا — إذا تكررت — الذات الإنسانية.



صورة بشعة، باسم محاربة الإرهاب وتكريس الديمقراطية، ومحاربة الشر بالشر.[9] وأساس هذه الإستراتيجية، استخدام كل طاقات القوة لتحطيم العدو، مما انجرَّ عنه انحطاط مفهوم الإنسان، وظهور وسائل حربية جديـــدة للدفاع عن النفس، مثل العمليات الانتحارية أو الاستشهادية؛[10] وهي وسائل أثارت جدالا كبيرا في أوساط المقاومة، ورجال الدين، وأهل العلم.

II– ما العنف وما أسبابه وتعليلاته؟

أولا: ما هو العنف؟

هو كل عمل يضغط به شخص[11] على إرادة الغير لسبب أو لآخر؛ وهذا العمل يستوجب استعمال القوة.[12] ومن الآثار التي يتركها، التسلط على الغير والنيل من حرمة حياته الجسدية والذهنية، وتحطيمه وهو أخطر مظاهر العنف. وهو نوعان، مادي

---

[9]– في احتلال العراق مثلا، وفي مواجهة الصهيونية للمقاومة الفلسطينية، وذلك عن طريق القتل الفردي والجماعي والتهديم والتشريد، بأسلحة فتاكة تصل أهدافها بسرعة ودقة عجيبتين. و لعل أكثر أنواع الإرهاب شيوعاً هو ما نجده في أثناء الحروب، فعلى الرغم من وصول الحضارة البشرية إلى ضوابط إنسانية عامة (تحييد المدنيين, منع قصف المؤسسات الإنسانية و المحايدة، سَنُّ قوانين لمحاكمة مجرمي الحرب...)، إلا أن هذه الضوابط التي أصبحت قيماً عالمية دفعت مراكز القوى العالمية إلى التحايل عليها تحت تسميات مختلفة و ذرائع مختلفة.

[10]– لأنها من أنماط المقاومة الحديثة التي طرأت بعد ظهور المتفجرات وتقدم تقنياتها . وهي في الغالب جزء مما يسمى بـ"حرب العصابات" التي تقوم بها مجموعات فدائية سريعة الحركة، وقد برزت أهمية مثل هذا اللون من المقاومة في الحرب الأهلية الأمريكية ، وفي الحرب العالمية الثانية، وما بعدها، وصارت جزءاً من نظام الحروب الذي يدرس في المعاهد والأكاديميات الحربية.

[11]– كفرد أو شخص معنوي.

[12]– وفي تعريف آخر، "إن العنف يكمن في استخدام القوة، ولكن من أجل الضغط على الغير، مع نفي استقلاله وحريته ووحدته الفيزيائية وأحيانا تمليك حياته نفسها، ومع عدم الاكتراث به ككائن عاقل".



كالتعدي على الجسد بالضرب والجرح والقتل، ومعنوي كالإساءة إلى شخص الغير[13] ومعتقداته وتعزيله.[14]

ثانيا: ماهي أسبابه وتعليلاته؟

إن العنف ظاهرة معقدة تحكمها عوامل مختلفة ومتداخلة؛ وهو يشكل موضوع انشغال عدد من العلوم، منها علم الاجتماع وعلم النفس والبيولوجيا وعلم الجريمة.

1- أسبابه

إنه ظاهرة قابلة للدراسة العلمية؛ وأسبابها، يمكن تصنيفها كما يأتي:

أ- مجموعة الأسباب الاجتماعية والاقتصادية، ومن أهم مظاهرها، تفاقم مشاكل البيت من فقر مدقع، ويتم متوحش، وتوجيه تربوي غير مسؤول، وعلاقات اجتماعية مفككة. وفي كلمة، إن العنف في جميع أشكاله من إرهاب وعمليات انتحارية أو استشهادية ظواهر اجتماعية معقدة، يجب إدراجها في إطار النسق الاقتصادي والاجتماعي بتلاحمه العضوي مع النسق الثقافي والسياسي.

ب- مجموعة الأسباب السياسية والثقافية، ومن أهمها نذكر: الاحتلال العسكري لأراضي شعب، وتسلط الحكم الديكتاتوري، وتقييد الحريات، وانتشار المظالم، وانهيار القيم الأخلاقية ــ كالشرف والكرامة ــ وانحطاط المفاهيم الثقافية، كتدهور الكلمة الصادقة والصورة المحتشمة والمقاومة الشرعية.

ج- الأسباب النفسية، وهي متشابكة أهمها: الحسد، والغيرة المرضية، وفقدان الأمل، والحرمان؛ وفي هذه الحالة الأخيرة، يركز فرويد على عملية الكبت وخاصة في نظريته الأولى، يقول: إن الضغط الاجتماعي يتحول نفسيا إلى كبت لدى الفرد ليعود في

---

[13]- سواء كان فردا حقيقيا أو معنويا.

[14]- ومنرى بأنه من المفارقات أن يكون العنف سلوكا عدوانيا تنجم عنه عواقب سلبية، وقد يكون تدخلا لنهاية فيها نظر، من حيث قيمتها الأخلاقية.



شكل سلوك عدواني ضد ما يعتبره المسؤول عن معاناته. وقد يصل به الأمر إلى استرخاص الحياة واختيار الموت.

2- وله تعليلاته لدى بعض المتفلسفين

منها، أن العنف أصل حركة العالم وبنائه، وقصد عدواني لإثبات الذات، ومصدر التسلط، وأداة شرعية أخلاقيا ودينيا لاسترجاع الحقوق المغتصبة.

أ- هو أصل العالم ومحركه: يذهب هرقليطس إلى أنه لكي تكون الأشياء — مع العلم بأن لاشيء يأتي من لاشيء — لا بد من نفي الشيء أو تحطيمه؛ و "أن القتال هو أبو سائر الأشياء وملك كل شيء" (المقطع، 53). فالعنف خصوبة، ولكنه أيضا، موت تتضمن الحياة.

ب- وهو القوة كمصدر للسلطة: يقول كلكلاس؟ إذا كان القوي في الطبيعة، هو الذي يسيطر، فإنه من العدل أن يكون الأمر كذلك في المجتمع الإنساني. ففي الطبيعة، تأكل اللبؤة أحد صغارها إن ولد بعاهة، لأنها مجال مفتوح على الصراع من أجل الحياة، يفرض فيها الأقوى نفسه على الأضعف. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمع الإنساني، فمن العدل أن يكون الأقوى فيه هو المتفوق وصاحب السلطة. فليأت إنسان قوي وجبار وحينئذ، يمكننا أن نعرف "القانون الحقيقي وهو قانون الأقوى، ويمكننا أن نعرف من هو الذي ننحني أمامه".

ج- وهو قصد عدواني من أجل نفي الآخر: ومن زاوية فينومينولوجية، يعود أصل العنف إلى قصد عدواني متجه نحو شيء أُريدَ نفيُه: نفي الآخر الذي أحقد عليه وأكرهه أو آخذ تحطيم نفسي التي لم أعد أتحملها. يقول ج. غسدورف: إن ازدواجية الأنا والآخر تتألف في شكل صراع. والحكمة من هذا التأليف هو إمكانية الاعتراف المتبادل، والتوافق والاحترام المتبادل. وعندما تنحلُّ هذه العلاقة، يهدم العنف ما كان يسمح بالتواصل. ومن هنا، يظهر الغضب الذي يسلب من الإنسان توازنه وتجعله فريسة للجنون.

د- هو ميل عدواني طبيعي: وعند فرويد، فالعنف هو أصل الإنسان وسلوكاته: فهو ميل عدواني طبيعي(ثناطوس Thanatos) يتعايش مع ميل طبيعي آخر يقابله يتجه نحو الحياة (إيروس Eros). فهو ميل تلقائي لدى كل عضوية؛ فهو يحيا ليموت. على أنه في نظريته (فرويد.) الثانية يعود متشائما، إلى أن أصل العنف هو صراع بين نزعتين أساسيتين: نزعة الحياة إيروس و نزعة الموت ثناطوس، الأولى تنزع نحو المحافظة على حياة الذات، والثانية تنزع نحو إرجاع الحياة إلى السكون. وكأن فرويد يصوغ مقولة هوبس "الإنسان ذئب على أخيه الإنسان" في عبارات أخرى، تناسب انشغالاته السيكولوجية.

هـ العنف أصل البناء: إن العنف يولّد مجتمعا جديدا، كما قال أنجلز. فأمام العنف الاجتماعي المقنع (اللامساواة الاجتماعية والتفاوت واستغلال طبقات لطبقات أخرى)، يوجد عنف مضاد عادل هو العنف الإيجابي البنّاء الذي يهدف إلى تصحيح الواقع الرديء وإعادة بنائه بصورة تتناسب أكثر مع قيم الخير والحق والعدل في الحياة.

و- إنه وسيلة تشرف بشرف غايتها: إن الثورة الأصيلة هي في أساسها أخلاقية أمام الاضطهاد والظلم من حيث إنها تسعى إلى استرجاع الحق وتحقيق العدل.

ز- أما العنف (الإيجابي) فتبرره الأخلاق والجهاد: وهنا يمكن القول بأنه لا يوجد عنف من أجل العنف أي لا يتخذ العنف من نفسه غاية. ولكنه كوسيلة ضرورية "شر" من أجل غاية سامية. يقول روسو: ليس لنا فقط، الحق بل من الواجب أن نثور إذا اقتضت الضرورة ذلك. فهناك نوع من الأخلاقية يدعونا إلى حمل السلاح في أوقات ما. ويقول ماوو: نقوم بالحرب من أجل السلم لا الحرب من أجل الحرب. والعنف لا تبرره الغاية السامية فقط، وإنما يبرره أيضا، الدفاع عن النفس.[15]

ويقول كامو: إن الرجل الثائر هو الرجل الذي يقول: (لا)؛ وهذا يعني أن الأمور تفاقمت وزادت في التدهور وأن هناك حدودا يجب الوقوف عندها.

---

[15] - انظر ما يجري للشعوب المحتلة في فلسطين والعراق وغيرهما.

والثورة أو المقاومة ضد الاحتلال هي عند أهلها، ثورة لا تعرف توقفا: طالما هناك احتلال، فهناك مقاومة؛ والمقاومة أشكال ودرجات ومستويات ومراحل. فإذا كانت الظروف التاريخية والاجتماعية سببا في العنف، فيجب التحكم في السبب لتجاوز هذا العنف. وهنا يجب التنبيه إلى أن مفهوم العنف من خلال المقاومة يتغير معناه حسب أن نكون مستعمَرين، أرضُنا محتلة أو استعماريين استولينا على أراضي غيرنا وثرواته. في الحالة الأولى، تكون المقاومة حقا مشروعا لأهله لأنه دفاع عن النفس؛ وفي الحالة الثانية، تكون المقاومة تمردا أو عنفا لا بل إرهابا وخاصة لدى الصهيونيين و الإدارة الأمريكية بعد 2001/9/11.

ومن مبرراته ــ فيما يروي بعض الأدباء، شعور الكاتب الياباني مِشيما[16] باسترخاص الحياة، عندما رأى أن هوية اليابان الثقافية مهددة أمام الغزو الغربي؛ فاختار أن ينتحر على طريقة التقليد الياباني، فشق بطنه بنفسه قبل أن يَقطع رأسَه، صديقٌ له. وكان ذلك يمثل مشهدا في التعبير عن تمسكه بثقافته الوطنية بل يمكن أن نذهب أبعد من ذلك، لنقول بأن انتحاره كان محاولةً لإنعاش القيم اليابانية في ذاكرة قُرائه و محبيه.[17]

والمسلمون يبررون اللجوء إلى "العنف" كوسيلة ضرورية للجهاد في سبيل الله، أو لبناء دولة إسلامية، وإن كانوا غير متفقين على طريقة استخدامه.[18]

III- وما السبيل إلى الحكمة التي تقابل الشر بالخير،[19] وتنصرف من العين بالعين إلى العين بالأجمل؟

---

16 – (Yukio Mishima)

17 – ذاع صيت العمليات الانتحارية في أثناء الحرب العالمية الثانية عندما قام طيارون انتحاريون من اليابان بتفجير طائراتهم بتوجيهها إلى الأساطيل الأمريكية وكانت تعرف بعمليات "الكاميكاز" اليابانية.

18 – في القضية موقفان متناقضان: موقف يبرر العنف بكل أشكاله باسم الجهاد أو باسم المقاومة (استجابة لقوله تعالى: "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون". قال ابن كثير: حمله الأكثرون على أنها نزلت في كل مجاهد في سبيل الله) . وموقف لا يجيزه لأنه إن لم يكن انتحاريا ــ وهو محرم ــ عمل لا يصيب العدو فقط، وإنما يصيب أيضا، المدنيين.



أولا: سلبيات العنف

ونجملها في خمس نقاط:

1- إن العنف لا يولِّد إلا العنف عاجلاً أم آجلاً. وهذا ليس لأن الإنسان يولد مجرما ـــ وهي مقولة فيها نظرٌ ـــ وإنما لأنه سلوك مفهوم، شأنه شأن من يسحب يده من النار أو يسعى إلى إطفائها في حالة انتشارها وتحولها إلى حريق. والشيء الذي يطلبه الإنسان العنيف هو أن يجد أمامه مقاومة عنيفة، تسمح له من أن يظهر قوته. وعندما يغيب "المثلُ المقابلُ"، فإن العنف سيتخلف طواعية.

2- إن الفيزيولوجيا العصبية وسيكولوجيا الحيوان تخبراننا حسب فروم (Fromm) وهو أحد المحللين النفسانيين الأمريكيين، أن الحيوانات ليست عدوانية:

أ- إلا بقصد الحصول على طعامها، وللحفاظ على حياتها؛

ب- كرد فعل ضد هجوم لا يمكن الفرار منه؛ ومعنى هذا، أنه إذا كان العدوان قد ظهر لدى الحيوان، فليس ذلك من غير دافع (ولا سبب)، فما بالك بالحيوان العاقل؛ وبزوال السبب، يزول المسبب.

3- إن العنف ليس قدرا محتوما؛ وعلى هذا الأساس يمكننا أن ننظر إليه بصفته تابعا لغاية أو نتيجة تولدت عن وضعية أو جملة من العوامل، كما رأينا سابقا. وهو الأمر الذي يفتح لنا مجالا للأمل في محاربته عن طريق محاربة أسبابه أو في البحث عن وسائل أخرى لمحاربته.

---

[19]- ثانيا: الحكمة في مقابلة الشر بالخير

1. في المنطق وفي الرياضيات لا تجتمع النقيضان؛

2. في المنطق الشمولي أو في الفلسفة، يمكن جمعهما؛

3. الحكمة: في فلسفة الأخلاق، الإنسان مصدر التهذيب، لأن العلاقة بينهما في هذا الحال ليست بالضرورة، لارياضية أو لامنطقية؛ إن المقابل يقبل نقيضه، لأن رفعه يؤدي إلى رفعه هو؛ ولأن الاتجاه أحادي أي أن اللاعنف يتجه إلى العنف بغير عنف وإلا نقض نفسه؛ وكذلك، التسامح يرتفع لو واجه اللاتسامح باللاتسامح.



4- إن العنف المبرر في حالة الهجوم وكأداة ضرورية لرده لا يمكن أن يكون في الواقع، إلا حجة لكل المجرمين. فكل من يستخدم العنف يتستر وراء الدفاع عن النفس، وهذه ليست حجة معقولة. وعندما لا تتحقق الغاية، تصبح الوسيلة غير مبررة. فما هو الذي يضمن لنا بأن هذه هي الغاية التي ليست بعدها غاية أخرى؟

5- إن العنف ينبئ بنكوص ما هو إنساني نحو اللاإنساني.

ثانيا: إيجابيات اللاعنف

وإذا كان الأمر كذلك، يبقى أمامنا الحل الحكيم وهو اللاعنف؛ نقول الحل الحكيم، لأنه مشحون بالنظرة السامية للإنسان، هذا الكائن الذي لا يرضى أن يعامَل كوسيلة، بل كغاية في حد ذاتها.[20] والحقيقة أن اللاعنف ليس تراجعا ولا تخاذلا، وإنما هو أسلوب في محاربة الشر دون تغذيته. إنه يمثل فقط، إستراتيجية للتحكم في المعركة. يقول غاندي: "لا أتردد في القول بأنه حيثما يكون الاختيار اضطرارا بين الجبن والعنف، يجب أن يتجه القرار نحو الحل العنيف [...] لا أعتقد بأن اللاعنف هو أسمى بكثير من العنف، وأن الصفح هو أكثر إنسانية من القصاص [...] فاللاعنف هو قانون الجنس البشري، كما أن العنف هو قانون البهيمة".[21] إن اللاعنف لا يقوم على الامتناع من كل معركة حقيقية أمام الأذى. أرى في اللاعنف، على العكس من ذلك، شكلا من أشكال النضال الأكثر حيوية وأصالة بالقياس إلى مجرد قانون القصاص بالمثل الذي يترتب عنه مضاعفة الأذى مرتين". فيحارَب العنفُ (السلبي) بـــ"نقيضه" (الإيجابي).[22]

IV- ما التسامح وما طبيعته وما الحكمة من فك قيوده؟

---

[20]- يقول كانط في قاعدته الثانية: "اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد واسطة". تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، القسم الثاني.

[21]- من مأثور كلام غاندي مهطان، سنة 1920.

[22]- غاندي، ن.م.



أولا: إن الذين حددوا مفهوم التسامح، وضعوا له قيودا، ويتجلى ذلك من خلال التعاريف التالية، التي يبرز فيها، الحد الأدنى الذي تقف عنده فضيلة التسامح:

1- إن التسامح في الحس المشترك، هو الموقف الذي يبيح لشخص ما قبولَ أساليب الآخرين في التفكير والحياة، وهي تختلف عن أساليبه الخاصة، أو إنه الموقف الذي يبدي فيه شخص ما، تساهلا أو احتمالا لمفعول مؤثر خارجي، في حالة انزعاجنا كدرجة احتمالنا لسلوكات بعضنا بعضا.

2- وهو بهذا المعنى الأخلاقي، درجات تختلف من شخص إلى آخر، ومن ظرف إلى آخر، و عند الشخص الواحد، من حالة إلى أخرى.

3- وهو ـ في اللغة الفرنسية، وفي اصطلاح الأطباء ـ الخاصية التي تملكها العضوية في احتمال مقادير مادة صيدلانية؛ وهو لدى المصرفيين، العيار ـ المتراوح بين الفائض والنقص ـ الذي تجيزه الدولة في صناعة العملة النقدية؛ وهو في لغة التقنيين، الهامش المسموح به في القياسات الميكانيكية، بين صناعة قطعة ونموذجها الأصلي؛ وهو في اصطلاح الإدارة العسكرية، السقف المحدد ـ حال استلام المواد المصنوعة من أسلحة وذخيرة ـ للفوارق المجازة بين المقاسات الحقيقية، والمقاسات المسجلة في جداول الصناعة أو الأشكال النموذجية.

ويتأكد لنا أن القاسم المشترك في كل هذه التعريفات، هو أن حدود المجال الذي ينصب عليه المفهوم، تعيّنها قيودٌ.

ومن الحجج التي يلجؤون إليها لإبراز صورة تقييدها ومن ثمة، ضبط طبيعة التسامح، يمكن عرض ست منها:

أ- إن الفضيلة المطلقة التي لا تملك نظام، ولا حدا تقف عنده، قد تنقلب إلى نقيضها؛ وشأنها في ذلك، شأن الحرية أو الديمقراطية التي قد تتحول إلى فوضى في غياب ضوابط أخلاقية و اجتماعية. فهل من المعقول، أن يتصرف الشخص كما يحلو له، بحيث

يتعدى على الغير، وهل من المعقول، باسم الديمقراطية، أن نصغي لأعداء الديمقراطية؟ وهل من المعقول، أن نتسامح مع أهل اللاتسامح باسم التسامح؟

ب- إنه يعاكس القوة والعنف؛ وقد ينقلب إلى نقيضه، وهو اللاتسامح، إذا لم يتوقف عند حده: ومن هذا الباب، يتعين على هذه الفضيلة، أن تحترز وتحذر؛ فكلما اتسعت مساحتها لتشملَ النقيضَ، ضعفت قوتها وتهيأت لها أسباب انحطاطها؛ والتسيب والجريمة والفوضى تبدأ من هنا. وبانحطاط هذه الفضيلة، تتهيأ كل المبررات لاستعمال العنف؛ و هو العنف الذي يعتبره ماكيفيل[23]، الفضيلةَ الجوهريةَ التي تُمكّن من إنجاح أي إنجاز، وخاصةً في مجال الحكم، وهو السلاح الطبيعي الأنسب للصراع من أجل البقاء، كما ذهب إلى ذلك فريديريك نتشه، وقبله التطوريون أمثال سبنسر.

ج- اِرتبط التسامح عبر التاريخ، بمحاربة الحقد وخاصة، في المجال الديني. ولقد تأخر ظهور المفهوم في الفكر الفلسفي الغربي إلى القرن السادس عشر، بعد حروب دينية دامية، والقرن السابع عشر بعد مخاصمات لاهوتية، وهذا بسبب غموض الحدود التي كان يجب على التسامح الوقوف عندها. وأخيرا، توصل النضال الفلسفي في أوروبا، إلى تقرير حرية الأديان في 04 أغسطس سنة 1789.

د- إن القيم الأخلاقية نسبية، لأننا نلاحظ بأنها لا تثبت على حال. فما هو مقبول في ثقافة ما، مرفوض بشدة، في ثقافة أخرى. إن التسامح نسبي، تحده ضوابط اجتماعية من تراث أدبي و تاريخي وعقائدي، وتحده حقيقة التحولات التي يشارك الإنسان في إنجازها في عالم، لا يتوقف عن التغير.

هـ- لا تسامح إلا بتراضي الطرفين؛ وذلك لأنه إذا ما تم التنازل من طرف واحد، كان الحاصل لا شيء. ولهذا، فلا تسامح إلا إذا طلبه كلاهما، بحيث يقول أحدهما: لا أطمح في التسامح إلا إذا كان هذا، هو طموح الآخر. وعليه فلا بد من رفض كل

---

[23]- كاتب إيطالي مارس السياسة والفلسفة، اشتهر بكتابه "الأمير". (N. Machiavel 1469-1527)



أشكال الحقد والضغينة والتحير والإكراه مقابل التسامح الذي يَعْرِفُ في الممارسة، متى يقف وأين ، وإلا انقلب إلى فوضى عشوائية.

و- إن الفيلسوف هونتانغتن (Samuel HUNTINGTON) ينصح الغربيين بالحذر من نزع السلاح و"بفهم أعمق" للحضارات الأخرى، وبأن يتعايشوا دون أن يتحاربوا، وبأن يأخذوا حذرهم، لأن حرب الحضارات، تتهيأ لتخلف الحرب الباردة كظاهرة مركزية للسياسة العالمية.

هكذا إذن، لا تسامح إلا متى عرف صاحبه مبلغ حدوده، ومجال صلاحياته؛ فهو مشروط بنبذ العنف على اختلاف أشكاله، ومتوقف على تراضي المتسامحيْن. ولكن، هل هذه الشروط هي في الحقيقة، لصالح التسامح؟ ألا يمكن اعتبارها عقبات في وجهه؟

ثانيا: ما الحكمة من فك قيوده؟

إن مذهب تقييد التسامح بشروط، باطل وذلك من مستويين: من حيث الشكل، ومن حيث المضمون.

1- من حيث الشكل: نكتفي بثلاث حجج:

أ- إن المنطق الذي يقوم عليه مذهب هذه الأطروحة، يتقوض من أساسه، لأن التسامح على العكس من ذلك، يقبل النقيض ولا يرفضه، لأنه إذا وقع رفض الشيء، انقرض؛ ولم يبق منه، ما يقربه من حظوة التسامح. وتقييد التسامح في صلاحياته الشاسعة، ومهامه الحرة الشاملة باسم النسبية، معناه خنقه، وجعله تحت رحمة الأهواء، والتقديرات الذاتية الضيقة.

ب- ثم إن رفض العنف هو عنف بدوره، ولا يغذي سوى العنف، وهذا ليس هو المنطق الذي يلتزم به التسامح. فالتسامح ليس معناه مواجهة العنف بالعنف، و لم يستأثر به الإنسان من أجل ذلك؛ و لا مبرر لوجوده، إلا بتواجد أضداده و نقائضه كالعنف واللاتسامح، فيتعامل معها، بأسلوب التعاطف والحوار، سعيا وراء توجيهها نحو الغايات السامية. هذا، وإن التسامح يبقى لا شيء، إن بقي في حدود الشرط الطفيلي

الذي بموجبه، يقول الطرف (أ): أنا لا أطمح إلى التسامح مع الطرف(ب) إلا إذا هو صرح بطموحه. وماذا تكون النتيجة لو كان الطرف (ب) هو البادئ بالقول؟ فالتسامح هو المبادر إلى الخير، مهما كان الشخص الذي يتجسد فيه، الأول أو الثاني.

ج- و إن التعايش السلمي الذي يتحدث عنه الفيلسوف هونتانغتن، هو مطلب مشروط بالحذر أي مطلب قائم على أساس اضطراب الثقة من الطرفين، وبما ينجر عنه، من رفع المرجعية التي يستند إليها التعايش نفسه، وما يقتضيه هذا التعايش من تسامح متحرر من أي قيد.

2- من حيث المضمون: وهنا، نكتفي، بحجتين اثنتين فقط:

أ- إن التعريف الأخلاقي الذي انطلقوا منه، لَتعريف ضيق وخانق من حيث إنه يجعل التسامح مشروطا، والشرط مثبط يقضي عليه ولا يحصنه ويمنعه لا يشجعه على أن يبقى مصدر رحمة وتعايش وقبول الغير بسلبياته، وإيجابياته.

ومعظم الذين اهتموا بقضية التسامح، وقفوه على التعايش الديني والعقائدي بوجه أخص، وهو تعايش ليس فيه ضيق ولا شدة، وجعلوا من مهمته، تقارب الدانات وإسقاط الحدود واعتناق الإنسان، أينما كان.

التسامح لا يشمل المجال الديني فقط؛ فهو اليوم، يتسع لكل المجالات السياسية والخلقية والاجتماعية. ومن ذلك مثلا، أنه في الإسلام يُعلِن أن الإنسانية جمعاء، تشترك في التكريم من غير اختصاص بلون أو جنس أو أمة. قال الله تعالى:"ولقد كرَّمنا بني آدم وحَملناهُم في البرِّ والبحْرِ ورَزقناهم من الطيِّبات وفضَّلناهم على كثيرٍ مِمَّن خلقنا تفضيلا".[24] فليس ثمة شعب الله المختار في الإسلام، بل الإنسانية كلها، هي الخليقة المختارة في هذه الأرض، بمقتضى الإرادة الإلهية.

---

[24]- الإسراء، 70.





و لقد أعطى النبي (ص) مثلا أعلى لمعاملة أهل الكتاب. فقد روي أنه كان يحضر ولائمهم، ويشيِّع جنائزهم، ويَعُودُ مرضاهم، ويزورهم ويكرمهم. يقول (ص): "تصدقوا على أهل الأديان كلها".[25]

إن التسامح في أبعاده الشاملة والحقيقية، إذا تأخر ظهوره كمفهوم فلسفي، فلأن القضية ليست في مستوى فُشُوِّ الأحقاد الدينية بين الفرق والطوائف، بقدر ما هي في القيود الحديدية التي كانت تكبله وتثبطه في مهامه. وسيعود إلى التغييب، إذا ما زاد تضييقا وحراسة من الذين يعتقدون تأمينه وحمايته.

وللتعبير عن طابعه العالمي المتسامي، خُصِّص يوم 16 من شهر نوفمبر من كل سنة، للاحتفال باليوم العالمي للتسامح وذلك، بمبادرة من اليونسكو سنة 1995.

ب- إن التسامح لا يساير تحولات الناس، إلا لأنه ثابت عالمي ومبدأ مطلق.

إن الفضيلة لا معنى لها خارج الحياة الاجتماعية التي لا تتوقف عن التغير. فهي حاضرة، وتعبر عن حضورها في كل الظروف، بوسائلها الخاصة؛ وليس من طبيعتها ولا من وظيفتها، أن تنسحب أمام العقبات والعوائق؛ بل إنها تطلب التفتح والتعامل مع كل الظروف في روح من الشمولية، مع العلم بأن وراء كل متغير، ثابتا مطلقا، ليس بَعْدَهُ ثابت يأخذ به الناس في حياتهم المتغيرة، كمبدأ متعال يقوم على تقبل المغاير والتحاور معه من غير سابق قيد ولا شرط.

إنه من أمهات الخصال التي تنسجم مع معطيات العصر كالعولمة والاتصال المعلوماتي وتبادل البرامج والتجارب الثقافية، ولا ترى في ذلك، أي تعارض أو تناقض. هو مصدر الحوار، والحوار أداة التفاهم والتعايش، يتقبل التنوع والاختلاف.

إن القيم الخلقية هي مصدر سلوكاتنا، وهي تنطبق على جميع الناس الـــذين يشتركون في نفس المصير الذي حدده، لهم الله جميعا، وليست نسبية تثبت اليوم، وترفع غدا بحيث يكون التسامح فضيلة تارة، ورذيلة تارة أخرى. فهو إن ساير تغير المجتمعات

---

[25]- أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، السلسلة الصحيحة: 2766.



وتحولات العالم، فإنه يبقى صالحا لجميع الناس، في كل زمان ومكان، ويبقى في جوهره مطلقا وثابتا على الدوام.

والمقياس الذي تقاس به للتمييز بينها وبين الرذائل، مقياس ثابت، لا يتغير بتغير الظروف والأحوال، مطلق من قيود الزمان والمكان. وهذا هو التصور الذي حملته النزعة التسامحية (Tolérantisme) هذا التصور، إلى الآخرين. وهذه النزعة هي في الحقيقة، كل تيار يضم المواقف التي تجعل من التسامح، مفهوما فلسفيا مفتوحا ومطلقا. ولعله في هذا الإطار، اشتهرت كلمة دالامبير (D'Alembert) الذي قال:"إن الفيلسوف لا يعثر بسهولة على أرقى شخص متسامح مثله".

وفي إطار هذا التصور، يدعو فولتير في كتابه "مقالة في التسامح"، إلى التسامح في جميع المجالات وبوجه أخص، في مجال الدين والعقيدة، باعتباره قانون الطبيعة العالمي، ووقفا على الإنسانية كافة؛ والوقوف في وجهه، تنجم عنه، مآس رهيبة. يقول: إننا أبناء من نفس الأب، ومخلوقات من نفس الإله. وإننا عجين من النقائص والأخطاء؛ لنتسامح حماقاتنا فيما بيننا: إنه قانون الطبيعة الأول. لقد كان اليابانيون أكثر الناس تسامحا: في إمبراطوريتهم، قامت اثنتا عشرة ديانة وديعة؛ ثم جاء اليسوعيون، فأقاموا الديانة الثالثة عشرة، ولكن اليابانيين بقصد ألا تزيد معاناتهم، احترزوا منها، وكلنا يعرف، ما ترتب عن ذلك، من حروب أهلية دامية.[26]

ولقد سبق الإسلام بالدعوة إلى احترام اختلاف الناس في توجهاتهم ومللهم. قال تعالى: "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين؛ إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم".[27] وعلى هذا، علم المسلمون أنه يتوجب عليهم أن لا يحقدوا ولا يضطهدوا من يخالفهم في الدين، لأن هذه هي إرادة الله التي خلقت الناس على هذا الاختلاف. فهو لا يرغم أحدا على ترك دينه، واعتناق الإسلام:"لا إكراه في الدين، قد

---

[26]- انظر للتفصيل، نصوص فلسفية مختارة، النص رقم : 46.

[27]- هود، (118-119).



تبين الرشد من الغي"؛[28] ويقول تعالى مخاطبا رسوله محمدا (ص):" ولو شاء ربك، لآمن من في الأرض كلهم جميعا؛ أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"؟[29]

وعلى هذا الأساس، كان المسلمون في عصورهم الأولى، يبيحون لأهل البلد الذي يفتحونه أن يبقوا على دينهم مع أداء الجزية.[30] وكانوا في مقابل ذلك، يحمونهم ضد كل اعتداء، ويحترمون عقائدهم وشعائرهم ومعابدهم. وخير مثال على ذلك، العهد الذي قطعه عمر بن الخطاب على نفسه لأهل القدس، "أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم، وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها: وأمر بأنه لا تُسكَن كنائسُهم، ولا تُهَدَّم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرَهُون على دينهم، ولا يضارُّ أحد منهم.". فالإسلام حرم الخُمر، وأقام الحد على شاربها من المسلمين، و مع ذلك، أباح لغيرهم أن يشربوها. وكذلك، حرم لحم الخنزير ولكن، أباح لغير المسلمين، أن يأكلوه ما دام دينهم لا يحرم ذلك. ولقد ذهب أبو حنيفة إلى أنه إذا أراق مسلم خمرا لذمِّي يعيش تحت الراية الإسلامية أو قتل خنزيرا له، وجب عليه أن يدفع قيمة ما أتلف.

ومن آثار التسامح الديني، ما رسمه الإسلام من أدب المناقشة الدينية، ومجادلة أهل الكتاب مجادلة، أساسها العقل والمنطق، وعمادها، الإقناع وبالطريقة التي هي أحسن. "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن".[31]

هكذا إذن، يبادر التسامح بقبول النقيض، دون إزعاج ولا انزعاج مهما كانت الحواجز محرجة.

---

[28]– البقرة، 256.

[29]– يونس، 99.

[30]– نوع من الضريبة يدفعه الذمي في أرض الإسلام.

[31]– النحل، 125.



* و هو فضلا عن هذا وذاك، بمثابة الإحسان من حيث إنه من الطاعات الزائدة عن المفروضة. يقول الفخر الرازي في تفسيره الكبير: إن الله تعالى لا يمل من الإنعام على العبد، ولو أتى العبد بأعظم الجرائم، فإنه لا يقطع عنه مواد نعمه وروافد كرمه. ولقد اتفق أكثر العلماء على أنه يجب تعظيم الوالدين مثلا، وإن كانا كافرين، لأن قوله تعالى في الآية "وبالوالدين إحسانا" غير مقيد بكونهما مؤمنين أم لا، ولأن الأمر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والديْن، يقتضي العموم. وعليه، فإن الإحسان إليهما، هو ألا يؤذيهما البتة، ويوصل إليهما، من المنافع قدر ما يحتاجان إليه، فيدخل فيه دعوتهما إلى الإيمان، إن كانا كافرين، وأمرهما بالمعروف على سبيل الرفق، إن كانا فاسقين.

* ولنا في فلسفة كانط وسلوك المتصوفة، ما يؤكد مطلقية التسامح. فالتسامح من أجل التسامح أو من أجل توحيد الله وشكره ومحبة عباده السمحاء والصبر لهم، كل ذلك من شأنه، أن يعلمنا كيف ندرك المطلقية ومرتبة التقرب إلى الخالق المعبود.

* وحفاظا على شمولية التسامح ومطلقيته، يدعو لوك إلى الفصل بين السلطتين: سلطة السماء وسلطة الأرض، وذلك، لأن كل إنسان ينتمي إلى مجتمعين: المجتمع المدني — باعتباره مواطنا يحترم قوانينه، ويحمي حياته وحريته والأمن لشخصه ولأملاكه — والمجتمع الديني أو الكنسي الذي يختاره بحرية، لتحقيق خلاصه الروحي. فلو استطاع هذان المجتمعان التعايش دون تداخل، أي لو أقيم الفصل بين الدولة والكنيسة بصورة واضحة، لكان التسامح مشكلة غير قائمة، و لم تعد تطرح. فلا يجب الخلط بين السماء والأرض، لأن المجتمعين المدني والكنسي، يختلفان من حيث أصلهما وغايتهما وموضوعهما. إن سلطة الأسقف لا تعني شيئا خارج كنيسته أو أمام أشخاص أجانب عن كنيسته. وسلطة الحكام التي هـ كفاءة التمييز بين المصلحة المادية وموكّليهم، لا تستطيع أن تبت في أمر خلاصهم، ولا اختصاص لها في الميدان الروحي. إن الحاكم لا دخل له في العبادة أو الطقوس وفي الأوقات والظروف، لا في إدخالها ولا في منعها. وحتى المعصية عندما لا تكون لها عواقب مدنية، ليس من حقه درؤها. وكذا الأمر

بالنسبة لموضوع العقيدة. ولكن الأخلاق، واستقامة السلوك ــ وهو مجال الدين والمجتمع المدني على حد سواء ــ يفتح مخاطر التعدي العكسي، ويكفيه التمييز بين البحث عن الخلاص، والخير العمومي الظرفي.[32] ثم إن الاعتقاد بأن وجود الفرق هو أمر خطير بالنسبة إلى الدولة، هو تشاؤم مبالغ فيه: إن الحرية المطلقة تنزِع السلاح لأهل التطرف. ومن هذا التسامح الكلي، وهو مفيد للنظام العمومي، ينشأ في آن واحد، التنافس الروحي والرفاهية المادية.

ومن أراد النيل من شمولية التسامح المطلقة بحجة تمييع القيم الاجتماعية والأخلاقية وتسيب حرمة النصوص القانونية، يكفيه التمييز بين الميدان الخاص أو الشخصي والميدان العام أو العمومي؛ فالأول يتعلق بالتسيير الحر لتشريع الأنا؛ والثاني تابع للقانون الذي يمنع أو يبيح الفواحش والأعمال غير الشرعية، وينظمها تنظيما خاصا.

* على أن هذا، لا يعني أن الاختلافات بين العقائد والقيم، وبين الحضارات والثقافات، تزول بين عشية وضحاها. ولكن التفاعلات بين شعوب مختلف القارات، تتضاعف مع الزمان، في تقوية الشعور الإنساني. والعالم يصغر في عيوننا بالتدريج إلى أن ينكمش في بيت أو خيمة واحدة. وهذا يتطلب جهودا لتشخيص العناصر المشتركة بين حضارات المعمورة.

وهذا روجي غارودي (R.Garaudy) ــ فيلسوف الحوار الحضاري ــ ما فتئ يدعو في عدة مناسبات، إلى اعتناق الإنسان، مهما كانت عقيدته وجنسيته، ومهما كان زمانه ومكانه. وذلك على أساس التسامح والمحبة. و على الرغم من ذلك، وعلى الرغم من أنه أفنى عمره في تحقيق تقارب الثقافات والذي كان يشرف على المعهد الدولي للحوار فيما بين الحضارات، والذي قضى شبابه في المعتقلات، وكان ضحية بشاعة العنصرية،فإنه تعرض لهجوم واسع النطاق، وبحجم له من الشدة، ما حمل بعضهم إلى اقتراح تسجيله في كتاب غينس للأرقام القياسية الخاصة باللاتسامح.

---

[32] - انظر، John Locke, Lettre sur la tolérance, p. (22-27).



وإذا كنا لا نستطيع أن نتصور في المستقبل، حضارة عالمية واحدة، فمن باب التسامح أن يتوجه العالم إلى بناء حضارات مختلفة، كل واحدة منها، تسعى إلى أن تتعلم كيف تتعايش مع غيرها من الحضارات.

خاتمة: حل الإشكالية

إذا كان العقل قاسِمَنا المشترَك، وكانت سلوكاتُ العنف واللاتسامحِ تَصدر عنا كبشر، بشكلٍ أو بآخرَ، وفي ظروف ما، فإن الحكمة ليست في متناوَل الجميع من حيث إنها تطرح على جانبٍ، كلَّ العمليات الحسابية الضيِّقة والأَقْيِسة المنطقية العقيمة؛ إنها تسعى وتُناضل جاهدة إلى لَمِّ شَتات العناصر المتعددة، مهما كانت متنوِّعة ومتنافرة فيما بينها، لتَرْقَى بها فوق منطق البهيمة وفوق الاعتبارات اللاإنسانية. إن الإنسان ــ على الرغم من أنه كائن القيم السامية ــ قد تُغشي بصرَه، غرائزُه العمياء وميولُه الجموحة، عندما تغيب الحكمة. وما الحكمةُ في هذا السياق، سوى أسلوبِ تسْيير حياتنا واحتمال بعضِنا بعضا، تحت رعاية المحبة والإخاء، وفي ظل ثقافة اللاعنف الإيجابيِّ، وثقافة الحوار والتسامح والصَّفح الجميل؛[33] ضالَّتُها فلسفةُ "وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خيرٌ لكم"،[34] وسبيلُها "الأحسن فالأجمل".

---

[33] – عندما طلب بطرس من المسيح: "هل يجب أن نصفح سبع مرات؟" لم يقل المسيح سبع مرات بل سبعين في سبع مرات (إنجيل متى الفصل 18، 21-22)، فهل يعني هذا أنه يجب أن نحسب 490 مرة؟ لم يكن المسيح يقصد هذا العدد بالذات، وإنما هو رمز يجعلنا نطور استعدادنا في الصفح بصورة مستمرة.

وجاء في القرآن الكريم: "فاصْفَحِ الصَّفْحَ الجميلَ" (الحجر، 85)، و"فاصْفَحْ عنهم وقُل سلامٌ، فسوف تَعلَمون"، (الزخرف، 89)، و"وليعفوا وليصفحوا، ألا تُحبون أن يغفر اللهُ لكم، واللهُ غفورٌ رحيم"، (النور، 22).

[34] – البقرة، 216. تأمل أيضا، النساء، 19.



(14) المشكلة الرابعة

[العولمة والتنوع الثقافي]

كيف يمكننا تصور بقاء الأمم بثقافاتها، وإثبات الذات، أمام تحديات العولمة التي تقرر مرجعيات المستقبل؟[1]

مقدمة: طرح المشكلة

I ــ لماذا العولمة؟

أولا: تعريف

ثانيا: مدخل إلى العولمة

II ــ و ما هي فلسفتها؟

أولا: إنها إيديولوجيا

ثانيا: سوقها العالمية

ثالثا: أهدافها ووسائلها

رابعا: أقطابها الفاعلون

III ــ و ما مخاطرها؟

أولا: الرد على منطقها

ثانيا: من أكاذيب العولمة لدى كليمنطا

ثالثا: موقف الحركة الحماياتية

رابعا: موقف الحوار الحضاري والقوميات الوطنية

خامسا: رأي الهيجليين

IV ــ وكيف يمكن إدراك عولمة بين التناقض و التهذيب؟

أولا: بين الخاص و العام

ثانيا: الأمة والعولمة

ثالثا: عالمية الإسلام

خاتمة: حل المشكلة

---

[1] ــ فضلنا هذه الصياغة حيث بدأنا بالعولمة، لأنها في تقديرنا العامل الحاسم في مصير الأمم والثقافات.
لقد استثمرنا في هذا البحث، عددا من المقالات، أهم مؤلفيها ما يأتي:
* د. يوسف سلامة (جامعة دمشق)؛ * د. محمد أحمد الخضراوي.

Noms d'auteurs à retenir :
1.Bernard Cassen 4. Denis Duclos 7. Pierre Bourdieu Michel Husson
2.Frédéric F.Clairmont 5. Lo c Wacquant 8. Micheline Jourdain (Conseillère CEQ)
3.Eduardo Galeano 6. Juan Somavia 9. Michel Husson.



مقدمة: طرح المشكلة

نصوغ الوضعية المشكلة في هذه الجملة من التساؤلات المُحرجة:

هل في إرجاع الكثرة إلى الوحدة واستيعاب الشمول للتنوع، نعمةٌ لاستمرار حياة الشعوب والأمم باختلاف خصوصياتها الثقافية أو نقمةٌ عليها؟ ألا يُخشى من الوحدة أن تسحق الكثرة سحقا، ومن الشمول أن يبتلع التنوع ابتلاعا؟ هل بين ما يسمى بالعولمة والـ"الكوثرة"، بين ما يسمى بالشوملة والخصوصية، تناقض أم تجانس؟ هل العلاقة بين المجموعة وعناصرها هي علاقة تذويب وابتلاع أو تمايز واجتماع؟ هل يجوز الحديث عن عولمة تطمس حدود الأمم وخصوصياتها، وتذهب بفضاءات شعوبها الترابية منها والتراثية؟ هل العـولمة في مستوى هذه التساؤلات، هي قدَر محتوم؟ وهل يَفترِض انتشارُها تصادما أو حوارا بين جميع الشعوب، فقيرها وغنيِّها، شرقيِّها وغربيِّها، محافظها ومتفتحها؟[2]

وفي كلمة، كيف يمكننا تصور بقاء الأمم بثقافاتها المتنوعة وإثبات الذات أمام تحديات العولمة التي تقرر مرجعيات المستقبل؟

لمحاولة الرد على هذه التساؤلات، يتعيَّن علينا الوقوفُ على النقاط الأربع الآتية: لماذا العولمة؟ وما هي فلسفتها؟ وما مخاطرها؟ وأخيرا، كيف يمكن إدراك عولمة بين التناقض والتهذيب؟

I ــ لماذا العولمة؟

أولا: تعريف

1- المترادفات

ليس من السهل تعريف مفهوم العولمة، نظرا إلى تعدد المترادفات التي تشير إليه، واختلاف المعنى الذي يُعطَى لكل واحدة من هذه المترادفات.

---

[2] - يمكن أن نضيف تساؤلات أخرى في هذا السياق: كيف يمكننا مثلا، تصور حقوق الإنسان العالمية في ظل عالم يقوم على التنوع الثقافي؟ ألا يجب أن تتغير هذه الحقوق من ثقافة إلى أخرى؟ وهل الإنسان واحد ــ بالنظر إلى حدوده الزمانية والمكانية النسبية ــ حتى تنطبق عليه الحقوق العالمية للإنسان؟



فمن المترادفات التي تتناولها المقالات والخطب: الدوللة والشوملة والكونانية والعالمية،[3] وهي مفاهيم يكثر استعمالها في مجالات التجارة والمالية.

أما الدوللة، فهي في الأصل، ظاهرة قديمة تعود إلى عدد من القرون، وبمقتضاها، تتسع قواعد منتوجات المنشآت وخدماتها، ما وراء حاجات السوق المحلية أو "الوطنية"، قصد البحث عن أكبر حصة من الربح الآتي من تضافر أعمال اقتصاد القمة. وانطلاقا من القاعدة الوطنية، ترقى المنشآت إلى المستوى الدولي لتأمين مؤنها وربح تكاليف النقل وذلك، بغزو أسواق البيع بعيدا عن الحدود المحلية.

وأما العولمة، فتتخطى عتبة منطق المنشآت، وهذا من أجل نزوعها نحو الانتشار الأفقي والعمودي لقدرتها على الإنتاج، من أجل خطة أكثر صرامة في غزوٍ منهجيٍّ للسوق العالمية، مع الاعتماد على قوى إيماها الذاتية أكثر منها على قوى دول ساعدت على حمايتها في مرحلة الدوللة. إن ظاهرة العولمة أدركت ذِروتها، في آخر القرن العشرين، مع انتصار الليبرالية واقتصاد السوق على الشيوعية أوالاقتصاد الموجه. إن نهاية الاقتصاد الموجه ورفع العوائق عن التجارة الدولية والدفق المالي ــ كل ذلك ــ كان في صالح العولمة.

وأما الشَّوْملة، فهي المرحلة القصوى أو شبه القصوى التي تسعى إلى بلوغها العولمة والتي يسميها الفلاسفة في إطار القيم الإنسانية بالشمولية المتعالية.

وتجدر الإشارة إلى أنه، في أثناء تغطيةٍ إعلامية لقمَّة سيتلي (Seattle) بواشنطن، استُعمل لفظ العولمة بالمعنَيَيْن، على حد سواء. ربما وقع انطباق العولمة مع المنظمة العالمية للتجارة (O.M.C) وهي منظمة تستَلْهم سياستَها من فكرة الوحدوية الاقتصادية ذات الطابَع الليبرالي الحديث.

---

[3] - و هي على التوالي في اللغة الفرنسية: الدوللة (Internationnalisme) ؛ الشوملة = (Globalisme) ؛ الكونانية = (Cosmopolitisme) ؛ العالمية = (Universalisme). و يوصف بالعالمي كل ما هو مشترك بين جميع الكائنات البشرية، ويمتد على سائر مساحة الكرة الأرضية، ويهم الناس جميعا.



ويرى بعض المفكرين، أن الشوملة سائرة في الحقيقة، نحو تلاقي الاشتراكية والليبرالية في رؤية جديدة للعالم وتسييره ككلٍّ لا يقبل القسمة، وللبشرية ككيان جماعي غير قابل للفصل؛ وبهذا المعنى، فهي كإرادة أقوى في جمع البشر ودعوة عالمية جامعة أشمل، تُعتبر إيديولوجيا الألفية الجديدة، وكأنها دين جديد لعالم الأعمال والنخبة السياسية. ومن هنا، يمكن التمييز بين العولمة كظاهرة انتشار، هي في الحقيقة مفيدة، والشوملة كجهاز قيادي للعالم من طرف مصالح اقتصادية قوية عابرة للأمم و فوق الدول. وهكذا، يمكن القول: إننا سائرون من العولمة إلى الشوملة.

2- في اللغة العربية

وفي اللغة العربية، نشير إلى أن أصل العولمة القريب، هو من عالَمٍ، جمعه عوالم وعالَمون وعلالم، ومعناه كل مخلوق؛ ولقد جمعه القرآن الكريم في لفظ "العالمين" وقصَد به حسب المفسرين، وخاصة منهم الزمخشري والفخر الرازي، كلّ موجود سوى الله تعالى. وبهذا، فإن العالمين تشمل كل جنس مما سوى الله. والعولمة كلمة عربية مهذبة يعرفها مجمع اللغة العربية، ولا تشذ عن قواعد اللسان العربي الحديث. وتقابلها في اللغة الفرنسية، كلمة (Mondialisation)، وهي بمثابة اسم الفعل لـــ(Mondialiser) أي (Monde+ialiser).

3- في الاصطلاح

وفي الاصطلاح الشائع لدى رجال الأعمال والسياسيين وبعض المفكرين، يمكن القول بأنه إذا كان الإنجليز يستعملون لفظ العولمة، فإن بعض الفرنسيين يستعملون لفظين: العولمة والشوملة على أساس أن الشوملة ــ على عكس ما رأينا ــ تُستعمل عندما تتجه القوى الاقتصادية بوجه أخص، إلى صالحِ وحدوية (Uniformisation) اقتصادية تنجرُ عنها وحدوية ثقافية؛ وأن العولمة تمثل ظاهرة أكثر اتساعا حيث تنفتح الحدودُ وتنمو الاتصالات والتكنولوجيات الجديدة، وينتقل الأشخاص والأفكار، وتتلاقح الثقافات فيما بينها. ولكن، يبقى السبق مفتوحا بينهما بحيث يمكن أن يكون أحدهما أشمل من الآخر على حد سواء.



ومهما يكن من أمرهما، فإن هذه الإيديولوجيا استرتيجيةٌ تنموية جديدة، تتحكم فيها الأسواق المالية والمحلات الشاملة دون أكبر مراقبة.

ومن التعاريف المتداولة في مجال الاقتصاد وهو مجالها الأصلي، ما قاله بعض الأخصائيين عن العولمة: "إنها الحرية التي يتمتع بها كل مجتمع من زمرتي، من أجل الاستثمار، حيث ما أراد، ومتى أراد إنتاجَ ما يريد، وشراء وبيع ما يريد، مع تحمل أقلّ ضغط ممكن، يقتضيه التشريع الاجتماعي".

ثانيا: مدخل إلى العولمة

1- اقتصاد القرية الكونية

بعد أن عرف القرن الماضي ــ و بالتحديد، إلى غاية 1990 ــ مجابهةَ إيديولوجيتين سائدتين: الليبرالية والشيوعية، وبعد أن شهد العالم انهيار الإيديولوجيا الثانية، فإن القرن الواحد والعشرين داخلٌ في عالم متقلص وسط قرية كونية صغيرة.

هذا، وإن التغيير العجيب الذي عرفته العلاقات الإنسانية والذي أنشأه في أواخر القرن الماضي، التطورُ المثير للتقنيات الجديدة للإعلام والاتصال(NTIC)، قد شكل بعمق سلوك الإنسان بفرضه على هؤلاء وأولئك، مقاييسَ يصعب، لا بل يستحيل جهلها على الدوام. ومهما بدا الأمر مذهلا، فإن هاته التقنيات والتكنولوجيات تفرض نفسها بحكم فائدتها ووفرتها، على الجماهير الأكثر عزلة وتهميشا وتأخرا. وبفضل شبكات الأقمار الصناعية وإمكانات الإنترنيت، سيتوفر في كل مكان، الصوت والصورة والخطاب بصورة تفاعلية وبتكلفة أقل. ولم نعد نحتاج إلى استثمارات ضخمة، لإنشاء ونقل الطاقة، ولم نعد في حاجة إلى إنشاء مؤسسات عمومية أو خاصة في تسييرٍ فردي أو جماعي، بشأن توزيع شبكات الاتصال، ما دام الأفراد يملكون القدرة على الاتصال بسهولة وبوثوقية. وسيندفع المرء أمام أشباح من الاختيارات اللامتناهية في الثقافة والترفيه، إلى قَبول المعايير السائدة في العالم الذي أضحى مجرد قرية كونية، وهي معايير تعيّن له موضعه في المجتمع العالمي.

ودائما، في عالمٍ يتحول إلى قرية كونية، يكون من المحتمل أن يحتل الحوار المكان الأرحب بدلا من الحروب، وتتجه عولمة الاقتصاد إلى طور أعلى حيث تسعى إلى حل مشاكل محيطٍ سياسي ومؤسساتي واقتصادي واجتماعي وثقافي، تكون قد ساهمت في خلقه.

ونظرا إلى أن العالم اليوم، يتشكل فيه اقتصادٌ على نمط اقتصاد القرية الكونية، وما دامت التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال قلّصت المسافات والزمان، والشفافيةُ أصبحت بقوة الأشياء، أكثر راحة في ممارستها ومراقبتها مما كانت عليه قبل اليوم، فيتعيَّن على الإنسان ـــ والحالة هاته ـــ أن يتهيأ جديا، للدخول في عصرٍ تلتقي فيه كل اهتماماته وتطلعاته، وهو عصر يستوجب الاستمرار في بذل الجهد والانكباب على المشاركة في بناء مستقبل جديد.

2– مراحل النظام العالمي الجديد: العولمة

ويؤرخ بعضهم للعولمة وتطلعاتها، في المراحل الست الآتية:

أ– فلقد ظهرت العولمة الأولى ضمن المركانتيلية (Mercantilisme) أي ضمن الحركة التجارانية بين (1498-1763)؛

ب– وظهرت الثانية تحت دفع التوسع الرأسمالي بين (1763-1883)؛

ج– والثالثة حملتها الحركة المتعدية للأمم بين (1883-1980)؛

د– والرابعة وهي التي أخذت تُعرف بشَوْملة العولمة انطلاقا من (1980- 1988)؛

هـــ وفي الخامسة أي في أوروبا، وبدافع من التاتشرية في بداية الثمانينيات،[4] ثم بحماس من طرف مختلف حكومات القارة، تحولت إلى سياسة "الفرنك القوي"، وحرية تنقل رؤوس الأموال المقرر في 1988، لتصل إلى تتويجها في معاهدة ماسطريش (Maastrish) سنة

---

[4] – (Le thatchérisme) نسبة إلى مرغريت تاتشر رئيسة الوزراء البريطانية التي استطاعت سنة 1983 الفوز في الانتخابات، وهو الأمر الذي سمح لها بتطبيق الليبرالية الوحشية، فتمكنت من جهة، من أن تجعل من الاقتصاد الإنجليزي اقتصادا مزدهرا حيث استرجعت القيمة النقدية وبوأها مكانة عالمية؛ ولكنها من جهة أخرى، ثارت ضد النقابات، ولم يعد للحد الأدنى للرواتب في عهدها، من وجود، وفقد العملُ ضوابطه القانونية، فارتفعت نسبة البطالة، وشعرت فئات من المواطنين بالضائقة.



1992 في عقد استقرار الميزانية لـ 1997؛ إن هذا النظام العالمي ـــ الذي يخدم مصالح المال الأمريكي، والذي يسعى إلى رفع كل العقبات التي تقف في وجه حرية الحركات الرأسمالية على المستوى الكوني ـــ اجتاح بعد ذلك، عددا كبيرا من الدول "المستفيدة" من قروض واعتمادات مؤسسات بروطن وود تحت خنق "إجماع واشنطن".[5]

و- وفي السادسة، و هي المرحلة الحالية، أعيدت مراجعة الشوملة بعد 2001/9/11.

II ـــ ما هي فلسفة العولمة؟

أولا: إنها إيديولوجيا

فالإيديولوجيا اصطلاحا هي علم الأفكار، أمّا ريمون أرون (R. Arron)، فيرى أنّ طبيعتها واحدة، تتمثّل في كلّ ما هو فكري، بغضّ النّظر عن كونها الانعكاس الطّبيعي للواقع أو أنّها العنصر المجسّد له بالرّجوع إلى مصدريهما؛ فالإيديولوجيا قد يكون مصدرها عرقيّا، وقد يكون دينيّا، وقد يكون لغويّا، وقد يكون اقتصاديا.[6]

1- سقوط جدار برلين والتفكير الأحادي

لقد انتصرت الليبرالية في أواخر القرن الماضي، وبالتحديد منذ سقوط جدار برلين.

وبسقوط هذا الجدار الذي يرمز إلى فشل الشيوعية التي تدين بالتخطيط، خلا الجو للتفكير الأحادي لصنع القرار في بناء المشاريع؛ وهو يصنعه آخذا مرجعيته من تيار فكري

---

[5]- في آخر الحرب العالمية (1944)، تم التوقيع على اتفاقيات بروطن (وهي مدينة صغيرة بالولايات المتحدة) بغية إعادة بناء أوروبا وترسيخ تأثير الكتلة الغربية على المستعمرات القديمة عن طريق برامج التنمية والتعاون العسكري. والديون المخصصة من طرف مؤسسات بروطن وود (Bretton Wood) مشروطة بإعادة بناء الدول المستفيدة والتي يفرضها صندوق النقد الدولي. وقروضها لا تزال تتزايد وهي نفسها تفرض على المستفيدين القروض، ثم القروض إلى درجة أن الدول المستقرضة تفقد القدرة على دفع الديون. ومنذ أكثر من خمسين سنة وعلى الرغم من المساعدات التي ترصد للدول الفقيرة، فالهوة بين الدول الغنية والدول الفقيرة اتسعت ضعفين والأزمات الاقتصادية الكبرى في البلدان الجنوبية لم تعرف في تضاخمها مثيلا.
معاهدة ماستريش (Maastricht) تؤسس اتحادا أوروبيا بين أعضاء المجموعة الاقتصادية الأوروبية، الموقعة في ديسمبر 1991. (12 دولة)

[6]- محمد إبلعيدن، الفلسفة والمحيط الإيديولوجي والسياسي في الجزائر (مقال)، الملتقى الوطني الثاني في مادة الفلسفة، تلمسان من 15-2001/01/17.



ينشد إقامة سوق عالمية كبيرة ومفتوحة ومتحررة من كل العوائق التي تتعلق بظاهرة اللامركزية. فيتحكم في العالم بواسطة سياسة اللامركزية هاته، بحيث يتنازل الحكم الوطني عن سلطته ومسؤوليته بنسبة فائقة إزاء شعْبه.

2- مجتمع متجانس

وأكبر مشروع يناسب الليبرالية الجديدة، هو بناء مجتمع متجانس حيث تأخذ القواعد الضابطة للعلاقات بين الفاعلين، في التناغم والوحدة. هو مجتمع يهدف إلى توحيد الأمم، لأنه يتوق إلى العالمية. والعالمية باعتبارها صخرة الإنسانية، تعد في المألوف، كقيمة إيجابية، لأنها تجمع البشر ــ المتفرقين ــ منذ قرون بسبب الجغرافيا والثقافة والدين أو اللغة. ومن السبُل المتجهة نحو هذا المبتغى، أن الشركات تقرر مثلا، أن تكيف منتوجها وخدماتها مع المتطلبات اللغوية والثقافية للمستعمِل النهائي. ثم يكون بإمكانها، أن تغتنم فرصة الثورة الإنترناتية، لإنشاء وجودٍ وهمي لها في السوق الدولية بفضل موقع متعدد اللغات أو حتى موقع بلغة المال.

ثانيا: سوقها العالمية

1- مقاييس معولمة

تقوم العولمة على السوق العالمية نفسها، وتفقد مبرر وجودها خارج هذه السوق، لأنها مصدر كل رفاهية وسعادة. إن الأمر يتعلق هنا، بتطور ليس خطيا ولا نمائيا ولا وهميا. ولهذا، فإنها تريد إشراك المتعاملين في بناء فضاء متماسك أمام الجميع، أي بناء مقاييس موحدة للتنافس والمردودية على المستوى الكوني، وجعْل الأُجَرَاء في أصقاع العالم مباشرة في حالة تنافس. والحرية المطلقة في مرور رؤوس الأموال، تكون بمثابة المحرك الأساسي للحصول على هذه النتيجة. فالسوق العالمية تحدد مقاييس مرجعية القطاعات التي تدخل المنافسة الدولية. وهكذا، يمكن القول بأن الاقتصاد المفتوح معناه مجتمع مفتوح.

2- الهدم مصدرٌ للحركة والإبداع

هذه من الحِكم المشهورة والمتداولة في أوساط الليبرالية المفرطة، والتي تعبر عن مغزى السير وفقا لما يمليه نظام الكون والطبيعة. مثلا، عندما تَغلق المعامل أبوابها، ويصاب الأجراء بالبطالة، يجب أن نقول: هذا أمر عادي. والمذاهب الفكرية في هذا السياق، تعلمنا بأن الهدم يمكن أن يكون خلّاقا ومصدرا لمحرك التغير والتقدم. بل إنه الشرط الأول للإبداع. وإذا كان العالم قائما على اللاإبداع، فإنه لا محالة، صائر إلى الخراب والتدمير.

ثالثا: أهدافها ووسائلها

1- تحقيق الثراء و تحسين مصير الفقراء

من أهدافها تحقيق الثراء وتحسين مصير الفقراء من الدول والأشخاص (عن طريق صندوق النقد الدولي ص. ن. د.) وذلك لأن التجارة هي العلاج العالمي المناسب والكفيل بتقديم الإجابة الصحيحة عن الأمراض الاجتماعية، شريطة أن تزاح جميع الغوائق التي تقف في وجه التبادل العالمي؛ ومن الأهداف التي تسير بالموازاة مع ذلك، تدعيم وسائل الإعلام والاتصال والخدمات الطبية.

2- تعميم وسائل الاتصال و شمولية الاستقلال الفعلي

إن الفرد اليوم، جزء من منظومة عالمية للاتصال والمواصلات، تجعله في ارتباط — وفي وقت حقيقي — مع مراسله الموجود في أية نقطة في العالم. فبفضل شبكات الأقمار الصناعية، فإن الارتباطات الهاتفية التي تسمح بالدخول في التبادلات الصوتية، وكذا بالرسائل المكتوبة والصور، تتم على أساس شبكة عالمية. فقريبا، تصبح الرقمية الهاتفية عالمية وتكون تكاليف الاتصالات متطابقة، مهما كانت المسافة التي تفرق بين المتصلين. وتصبح الركائز أكثر فأكثر، في متناول الجميع ومتشعبة وقادرة على إدماج كل أصناف الاتصال. وفي إطار الشّوْملة، لا يستبعد أن يتحسن ذلك، ليصبح تلبية أحسنَ للحاجات الأساسية للأفراد، في مجال التربية والصحة والسكن والأمن والعدالة والثقافة والترفيه، واستكمال المعارك الكبرى الجارية من أجل إثبات قدسية الحريات والحقوق الأساسية للإنسان والتنديد بالمساس بها. وهذا يزيد من توسيع دائرة الاستقلال الفردي.



3- قيام مجتمع عالمي

تحلم بقيام مجتمع عالمي هو القرية الكونية أو "القرية الشاملة" ـــ الاسم الجديد لعالم الناس اليوم ـــ حيث تُلغى كل الحدود وكل تمييز، وطنيا كان أو قوميا أو دينيا، كما في الويب (Web). فتبقى الشفافية والذوبان الفضيلتين الوحيدتين اللتين يتميز بهما الإنسان المعَوْلم. فيكون شفافا لأنه كائن الاتصال؛ ويكون ذائبا لأن علاقته بالغير هي موضوع ينصب على، عالم إلغاء كل انفصال، ورفض كل مسافة كما في الاتصالات الفضائية (cyberespace)[7].

رابعا: أقطابها الفاعلون

وهم رجال أعمال الاقتصاد الأمريكي ثم التاتشرية البريطانية ثم ماستريش ونخبة من البنكيين، وخاصة أولئك الذين ينتمون إلى الدول الخمس العظمى من مصرفيين وأرباب شركات عالمية. وفي سياق التذكير بآثار الثروة والمال الإيجابية، يتصور دافيد روكفيلر[8] ـــ أحد رؤساء هذا المقعَّر السري للعمالقة ـــ أن العالم يكون في حالة جيِّدة لو كان محكوما من طرف جماعة نخبوية "تتألف من بنكيين". وفي سياق الرد على من يعارضون منطق السوق العالمية، وخاصة منهم الحِماياتية[9] ومتظاهري جينس[10] في جويليه 2001، قال جورج بوش ـــ بعد أن وصفهم بأنهم "عصابة من المتهورين" ـــ : "إن كل من يقف ضد حرية التبادل، هم ضد الفقراء". ولقد استعمل بعض المسؤولين السياسيين والصناعيين أسلوبا آخر، فيه

7- ولكن مهما كانت درجة النجاح التي حققها الاستنساخ في مجال إنتاج الكائنات البيولوجية (المتطابقة)، فإن "الاستنساخ الثقافي" ـــ إن جاز التعبير ـــ أمر مستبعد جدا.

8- (D. Rockefeller) الذي استولى على تصنيع البترول بكامله تقريبا، واهتم ببناء الجامعات العلمية والطبية وجاء من بعده أبناؤه وأحفاده وزادوا من توسيع رؤوس أموالهم بحيث استثمروا في تجارة الطائرات من طراز البوينغ والصناعة الإلكترونية؛ وتولى أحدهم وهو نلسن ألدريخ (1908-1979)، مناصب سياسية أعلاها نائب رئيس الولايات المتحدة.

9- (Les Protectionnistes)

10- على إثر انعقاد قمة الثمانية في مدينة جينس بإيطاليا (Gênes) ، وقعت مظاهرة معادية للعولمة، تصدت لها السلطة بالنار والحديد والحبس.



نفحات دينية مسيحية في قولهم: " يسوع المسيح هو حرية التبادل؛ وحرية التبادل هي يسوع المسيح".

وأصبح واضحا، أن الحكم السياسي لدى القطب العملاق وهو الولايات المتحدة، يقوم على حكومتين: إحداهما دائمة والثانية مؤقتة.

1- تتألف الحكومة الدائمة ــ و هي التي تحكم البلاد في الحقيقة ــ من:

أ- أكبر الشركات الأمريكية؛

ب- وأكبر مكاتب محامي واشنطن التي تنفذ العمل القضائي لصالحها؛

ج- وأكبر المحلات ذات العلاقات العمومية بواشنطن تشتغل بإشهاراتها وعلاقاتها العمومية؛

د- والوظيف العمومي الأعلى المدني والعسكري.

2- ثم تأتي الحكومة المؤقتة، وهي تقوم على رجال السياسة الذين تشغّلهم الحكومة الدائمة أو النظام الثابت؛ وكل أربع سنوات، ينظَّم مهرجان يسمى انتخابا، يُنتقى فيه الممثلون السياسيون، ويتقدمون على ساحة المهرجان لتنفيذ السيناريوهات المكتوبة من طرف الحكومة الدائمة. ثم تنفق المال اللازم من أجل توجيه انتخابهم. وهذه الحكومة لها كامل التأثير في مصير الدول الاقتصادي أكثر مما هو لدى الرؤساء ورؤساء الحكومات.

III ــ وما مخاطرها؟

أولا: الرد على منطقها

وذلك، في خمس نقاط:

1- إن الإيديولوجيا المؤسَّسة على مجرد اقتصاد السوق العالمية وباسم العالمية، تبدو ضيقة، لأنها أحادية الأبعاد لا تقوى على التوفيق بين مختلف الأبعاد الأساسية التي ينطوي عليها الكائن البشري، بما فيها البعد المادي التي تنشده.

2- ثم إن التبادل الحر الذي يشذ عن التخطيط وينفلت من شرعية الردع لا لشيء إلا لأنه متروك لأمر قوانين الكون، لتبادلٌ يتنافى وطبيعة البشر. فهذه الطبيعة تدرك بما أوتيت



من عقل وضمير، ضرورةَ تنمية الوازع السياسي والتنظيم الاجتماعي والرفع من مكانة القيم الأخلاقية السامية. ثم إن هذا التبادل يُفيد بوجه التحديد، الأقوياء ويسحق الضعفاء، كما تؤكده الوضعية المزرية التي آل إليها عدد من دول إفريقيا وأمريكا اللاتنية التي انساقت وراء هذه الخرافة الإيديولوجية اضطرارا أو طواعية.

إن حرية التبادل كما يريدها عمالقة السوق، لا يجني منها الفقراء إلا الشقاء، وإلا فكيف ينمي هؤلاء العمالقة ثرواتهم و يوسّعون سيطرتهم، إن لم يكن على حساب هؤلاء الضعفاء؟

3- وأمام هذه العاطفة الشريفة التي تملأ ضمير الإنسان في تدبير شؤونه، لم يعد لبناء مجتمع متجانس معنى إلا إذا تحقق في جو من العدل والاحترام والتسامح. وهذا لا يدخل إطلاقا، في ولاية الليبرالية الشرسة.

4- إن المسيح عليه السلام معروف بالمحبة لا بالجشع؛ ومملكته التي ورد الكلام عنها في الإنجيل، ليست من طينة هذه الحياة الدنيوية السخيفة، ولا تَمُتّ بصلة إلى مملكة قانون الغاب. والتاريخ يذكرنا بمقولة حُمر أمريكا، عندما غزا الغزاة بلادهم: "كنا قبل مجيئهم ــ فيما يقولون ــ نملك الأرض وكانوا يملكون الإنجيل؛ وبعد مجيئهم، صرنا نملك الإنجيل وصاروا هم يملكون الأرض".

5- ثم إن الهدم في هذه الفلسفة، لا يعني إلا الهدم، ما دام لم يتجه نحو الإصلاح والتهذيب أو الثورة على الظلم والهوان.

ثانيا: من أكاذيب العولمة لدى كليمانطا

يعرض هارالد كليمانطا[11] في كتابه "أكاذيب العولمة العشر"، مخاطر العولمة، أهمُّها: "أن العولمة تنفلت من المراقبة. فهي لم تسقط من السماء كقضاء محتوم؛ إنها مقصودة وتتحكم فيها قيادة المنظمات الدولية، كصندوق النقد الدولي (F.M.I)، والمنظمة العالمية للتجارة (OMC): خليفة كاط (GATT)". ويقول عن الأكذوبة العاشرة: "إن العولمة تجلب التنوع في جميع أنحاء

---

[11] – (H.Klimenta) انظر، Gerald Boxberger & Harald Klimenta, Les 10 mensonges de la globalisation.



العالم"، في حين أن هناك تناقصا في أنواع التفاح، وأن كل الأفلام تقريبا هي أمريكية، وأن الليبرالية الجديدة تُعرَض على أنها الاختيار السياسي الوحيد.[12]

ثالثا: موقف الحركة الحِماياتية

وأمام هذه الإيديولوجيا، تجند ناشطو حركةٍ احتجاجية باسم الحقوق الاجتماعية من سيطلي إلى جين مرورا بنيس وكطيبورغ، من أجل التنديد بوحشية العولمة الليبرالية. إن هناك ــ ضمن المنظمات الدولية الكبرى ــ منظمة وحيدة تتولى الدفاع عن حقوق العمال، هي المنظمة الدولية للعمل (OIT). ولكنها مع ذلك، ليست هي الأقوى، ولا هي الأكثر اهتماما من طرف الحكومات. ومما أثاره هؤلاء الاحتجاجيون، حلٌّ أربع قضايا: الشغل، والفقر، والخدمات العمومية، والديون المقترَضة.

1- إن العولمة الرأسمالية ما فوق الليبرالية، لا تحمي **الشغل** بل تحاربه: فالنمو الاقتصادي في إطار العولمة يؤدي إلى تخفيض عدد مناصب الشغل، لأن بعض القطاعات في عدة مجالات وخاصة مجال الإلكترونيات والإعلاميات والاتصال، وهي من القطاعات الأكثر رواجًا في العالم، لا تحتاج إلاّ إلى عدد قليل من العمال.

إن العمل عنصر محدِّد لوجود الأفراد، ووسيلة للحفاظ على حياتهم ولتلبية حاجاتهم الأساسية. إنه أيضا، نشاط يؤكدون بفضله، هويتهم الشخصية، واستقرارهم الاجتماعي. وهو الوسيلة المؤمنة للتخلص من الفقر. وغيابه يذكي نار المشاحنات والعنف؛ ويرمي الأطفال خارج المدرسة نحو تعاطي المخدرات. ولأن العمل يحتل قلب حياة الناس، يحتل أيضا، قلب السياسة. فما يزال الملايين من الأطفال، يعملون ومنهم من يرضخ لأسوأ أشكال الاستغلال، فضلا عن أنهم يعاملون كأشياء. ومن دون الرقي الاجتماعي، فإن النجاعة الاقتصادية، لا تكون من الناحية السياسية، قابلة للاستمرار (Viable) في منظومة ديمقراطية.

---

[12]- ويكفي أن نستبدل كلمة "شيوعية" ــ كما يقول ــ بـ"الأصولية الإسلامية"، حتى ندرك الاتجاه الذي سيأخذه الخطاب الأمريكي في المستقبل القريب.



فإنه لا يمكن معاملة الناس كما نعامل البضائع التي تتحدد قيمتها بالسوق. ولهذا، يجب أن تَصب أهداف التطور الاقتصادي وأهداف التطور الاجتماعي في اتجاه واحد.

2- ثم إن محاربة الشغل، معناه تفشي الفقر والكفاف. وهذا يتنافى مع فلسفة التنمية التي تنشدها العولمة. وإدراكا منها لخطورة هذه الآفة وما ينجم عنها من أزمات إنسانية، اعترفت الأمم المتحدة صراحةً ـــ في منتصف التسعينيات ـــ بأن "الفقر والحرمان الاجتماعي يمسّان كرامة الإنسان، ولذلك، فالأمر يتطلب اتخاذ التدابير اللازمة لوضع حد لهما".

هذا، وتطور الديمقراطية نفسِها في مسارها الصحيح، واستقرار المجتمع، مرتبط كلاهما بمحاربة الفقر. ومحاربته تتوقف على خلق أسباب العدل بين الأفراد والضعفاء بحيث يكون الحق ـــ من أجل الحياة ـــ فوق الجميع.[13] ولذلك خصصت الأمم المتحدة عقداً للقضاء على الفقر بدأ عام 1997 وينتهي في العام 2006، وقد أقرت الجمعية العامة هذا العقد، بهدف لفت أنظار العالم وانتباهه لظاهرة الفقر البالغة الخطورة على البشرية بكل أجناسها وأعراقها، ويوم 17 أكتوبر هو اليوم العالمي لمكافحة الفقر، الذي تستنفر فيه الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة والحكومات والمنظمات الأهلية العاملة في مجالات التنمية البشرية لتسليط الضوء على ظاهرة الفقر ومضاعفاتها.

3- تحارب بلغة السوق الليبرالية، حقوق المواطنين الأساسية و **الخدمات العمومية** وخاصة منها، خدمات الصحة والتربية. ومن هنا، فإن نسبة كبيرة من الفساد المنتشر في دول العالم الثالث، هي من صنع آليات العولمة من شركات متعددة الجنسيات تدخل مباشرة من المؤسسات المالية والتجارية الخاضعة لها، والتي تغرقها بالديون وفوائد الديون التي لا تتخلص منها ومن ويلاتها. وهنا، يكون المجتمع في خدمة الاقتصاد، بدلا من أن يكون العكس.

4- تمارس فاشية نقدية، وذلك بالتحكم الديكتاتوري في الأسواق المالية حيث يستطيع شخص بمفرده، أن يقرر نسبة الفوائد، ومن ثمة، مستوى البطالة في العالم؛ هذا فضلا

---

[13]- يقول الإمام علي رضي الله عنه: "ما جاع فقيرٌ إلا بما متّع به غنيٌ".



عن أن العولمة في المنافسة، تقسو على كثير من الذين يدخلونها: فإما يصطف المنتجون مع مقاييس المردودية المفرطة أو يتلاشون ويسقطون في البطالة وفي العمل الجزئي، في جميع القطاعات التي لا تستطيع فيها الارتقاء إلى المقاييس العالمية. وتصبح الدول المغلوبة على أمرها ـــ عن طريق الحكومات المغلولة من طرف الصندوق ـــ أرضا تنشأ فيها المؤسسات الدولية الأجنبية. وبالنسبة إلى صندوق النقد الدولي، فإنه يفرض التعامل مع الدول "المستفيدة" لتصدِّر دائما أكثر حتى لا تتأخر عن سد خدمات ديونها. وعليه، فإنها تضطر إلى إعادة توجيه إنتاجها الفلاحي أو استغلال مفرط للثروات الطبيعية نحو أسواق خارجية على حساب الاستهلاك المحلي واحترام التوازنات الإيكولوجية. إن الاعتمادات المالية لبعض الدول هي في الحقيقة، مِنَحٌ من أجل الإفراط في الإنتاج وتحطيم القطاعات الفلاحية لدى الفلاحين في العالم، بما فيه قطاعات الشمال. وفي إطار ما يترتب عن سياسة (ص.ن.د.) دائما، يتعين على البلدان المدينة أن تبقى جاثية تحت رحمة دائنيها: فتخضع لهم بالطاعة، وهي ـــ كرهنٍ لحسن السلوك ـــ تطبق الاشتراكية، ولكن اشتراكية مقلوبة: فتخوصص الأرباح وتعمعم الخسائر. وليس بالبعيد مع هذا الأسلوب في التسيير، "أن يخوصص الهواء الذي نستنشقه". فلقد كانوا يقولون إن الخوصصة هي الوسيلة الوحيدة لتسديد الديون الخارجية بالنسبة لبعض البلدان؛ ولكن اليوم، نلاحظ أن هذه البلدان الشقية مثل البرازيل والأرجنتين والشيلي والمكسيك وتيلانده وكوريا، عليها ضِعْف ما كان يجب أن تدفعه منذ عشر سنوات. هذا، بالإضافة إلى أن (ص.ن.د.) قرر أنه من الشروط اللازمة للحصول على القروض، توقُّف الدول المقترضة عن إنتاج النقود من خلال بنوكها المركزية. ولقد كان غاندي محقا عندما قال في 1942 وهي سنة اعتقاله: "لا يمكن أن توجد مساواة ولا حرية بين شريكين غير متساويين".

رابعا: موقف الحوار الحضاري والقوميات الوطنية

1- العولمة نوعان: حسنة وسيئة؛ الأولى إنسانية، لأنها تقوم على العالمية اللاَّمة للشمل؛ والثانية سيئة ومتوحشة، لأنها تقوم على الغريزة وحب الاستعلاء.



2- التبعية: إن العولمة المتوحشة ــ وهذا هو النوع الذي يطغى عليها أكثر ــ ترهن الأمة وتدوس حقوق أهلها العالمية وتقذف بها إلى التبعية والاستعمار. إنها تحوّل بواسطة معاهدات استثمارية، نظام أمة منتخَبة ديمقراطيا، إلى هيئات إدارية غير منتخبة تخدم مصالح النخبة العالمية للأعمال.

إن هذه الحكومة العالمية (الجديدة) تحاول أن تحكم الأمم بقوانين يوقّعها أعضاء الإدارة التابعة لأكبر شركات فوق الأممية. وتدخُل الأمم في حياة هذه المؤسسات العملاقة، لَتعرض نفسها للضرر. يقول سمير أمين في "ندوة العرب والنظام العالمي الجديد": إن "هذا النوع من العولمة، لا يمكن أن ينتج أيَّ نوع من السلام أو القَبول الاجتماعي؛ فهو نظام قائم على الانفجار المستمر: على انفجارات وانتفاضات مستمرة. فسياسة إدارة الأزمات [تتم] إما من خلال التدخل العسكري المباشر، كما حدث في حرب الخليج الثالثة، أو من خلال تحريك القوة التي تؤدي إلى التخلص من نظم الدولة باسم الإثنية[14] والدين واللامركزية، لدرجة أن الهدف هو "إدارة الأزمة" من خلال ضرب النظم الحكومية، نظم الدولة وكسرها نهائياً، وتفتيت المجتمعات إلى مجتمعات لا نهاية لها على أسس إثنية ودينية وغيرها. وسياسة إدارة الأزمة، لها جانبان: جانب اقتصادي يتمثل في أسعار الفائدة والديون الخارجية، وجانب سياسي يتمثل في الاستغلال الواعي للقوى التي تؤدي إلى تفتيت النظم، نظم الدولة."

يقول الفيلسوف الفرنسي غارودي: "والتيار المهيمن في صفوف الاقتصاديين الرسميين والسياسيين، هو الدفاع عن الليبرالية بدون حدود، والداعي إلى اختفاء الدولة أمام السلطة المطلقة للسوق، وحتى لا يبقى أيُّ عائق أمام الاحتلال الاقتصادي".

3- تثبيط إرادة الأمة: إن **الأمبريالية** هي الظل الملازم للعولمة الفاحشة، تخطط لمحق كل الانتصارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي نتجت عن قرن من النضالات الاجتماعية والثورات التحريرية، وأن ترسم خريطة جديدة للعالم تتوافق مع مصالحها؛ وهذه

---

[14]- الإثنية أي السلالية



الخريطة الجديدة، لن يكون فيها حدود خاصة بكل دولة، لأن هناك ما يدعو إلى تحول الشركات المتعددة الجنسيات إلى دول حقيقية، تقوم بتفكيك الدول وإعادة بنائها — قادتُها ورؤساؤها هم رؤوس الاحتكارات العالمية الجشعة، من عبدة الدولار وغيرهم من الأمْريكيين وحلفائهم الخاضعين لتوجيهاتهم — وتقضي على شعور أهلها الوطني.

فمصير الدولة في ظل العولمة، هو الزوال والاضمحلال؛ و هذا مصير لا خير فيه، وخاصة في العالم الثالث. والظروف الموضوعية في العالم الثالث مناسبة تماماً، لتفتيت الدول القائمة وشرذمة المجتمعات الراهنة، نتيجة لما يحفل به هذا العالم من صراعات بين قلة غنية وأغلبية فقيرة، ونتيجة لما يشتمل عليه من جهل ونقص في التعليم والثقافة والوعي، يترتب عليه بروز التناقضات الثانوية وتحولها إلى تناقضات رئيسية، مثل الصراعات القبلية والسلالية والطائفية والدينية وغيرها.

4- الثقافة و التدمير الأخلاقي: و في ظل هذه القرية الكونية الواحدة، تنتشر سلطة العولمة، وتتغلغل في كل ذرة من ذرات القرية عن طريق مئات الأقمار الصناعية التي تجوب الفضاء الأرضي. ففي كل يوم، ترسل البرامج المنوعة إلى كل عائلة من عائلات بلدان العالم، لتستقبلها أجهزة التلفاز والإنترنت. و ينتشر نفوذها من غير استئذان، ولا اعتراف بحدود وطنية ولا بخصوصية ثقافية، إلى عقول الناس وقلوبهم دون استثناء، ومن دون رقيب من دولة أو أمة أو دين أو قومية. والقصد من هذا النفوذ، محوُ الموروث الشعبي وإفراغه من انتماءاته وأصالته وثقافته وأنظمته الاجتماعية، والترويج لمغريات الحياة الرأسمالية الأمريكية، وأنماطها الاجتماعية والأخلاقية في التفكير واللباس والأكل والترفيه، وفتح أبواب الإباحية التي تؤدي إلى هدم الأسرة، وإطلاق الحرية الجنسية، وإقرار الشذوذ، وشل سلطة الأبوين، وحرية الإجهاض، وإلغاء نظام الميراث. وكثير من أصحاب القرار الذين لا همَّ لهم إلا المال، يدركون الخطر الذي يحدق بالضمير العالمي. وليس بالغريب إن كان بعض هؤلاء يستنكرون ذلك صراحة. فلقد حذرت المسلمين، رئيسةُ جمعية الأمهات الصغيرات في أمريكا، في مؤتمر

القاهرة 1994 قائلة: "لقد دمّروا المجتمع الأمريكي، وجاؤوا الآن بأفكارهم للمجتمعات الإسلامية حتى يدمروها ويدمروا المرأة المسلمة ودورها فيها".

خامسا: رأي الهيجليين

عندما يأخذ تجانس الأفراد ضمن القرية الكونية، في النشوء والتطور، يُفترض أن يكون مشروعا أجمعت عليه الفئات البشرية، بمختلف اتجاهاتها الثقافية؛ وإلا يكون تجانسا يحلم به الخيال بقدر خرافية فكرة إلغاء الفوارق بين الشعوب وبين الأمم.[15] إن الأفراد لا يحرصون على الارتباط بالأمة بفكرة مُسْبقة يسهل التخلص منها. ففي الأمة، هناك سيرورة في التعرف على الكينونة، وهو تعرف يسمح لنا بتعيين وجودنا، وهو تحديد في الكينونة يفترض الاختلاف. و في لغة الهيجليين، هناك هُويَّة الهوية و هوية الاختلاف. وهنا ودائما بهذه اللغة، يمكن الكلام عن العلاقة بين ما هو عالمي وما هو خصوصي: فالعالمي ليس فعالا إلا داخل شعب خصوصي، وأن العالمي لا يوجد إلا في الخصوصي، وإلا فسيكون هذا العالمي مجردا، فارغا أو قل هو عالمي سيء. فالعولمة هي هذا العالمي الموحِّد، العالمي الذي يستوعب الخصوصية. وبالتالي، فإن الكونانية الحقيقية والعولمة الاقتصادية اللتين تقدمتا كظاهرتين متلاحمتين، تدخلان في صراع على مستوى أوسع فأوسع.

وباختصار، إن العولمة في شكلها المتوحش، هي مجال مفتوح لسيطرة النموذج الرأسمالي على العالم بعد انتهاء الشيوعية. فتذوب في طي ظله الحدودُ الجغرافية، ما دامت الشركات المتعددة الجنسيات، تخترق حدود الدول. وتتضعضع الدول وخاصة منها، الضعيفة وتُبتلع عن طريق التحرك تحت مظلة الشرعية الدولية للتدخل المباشر في شؤونها. وتطمس الهوية، وتندثر

---

[15] – يقول ليفي ستراوس: لا وجود لثقافة إنسانية، وإنما هناك ثقافات إنسانية، وعدد تجليات ما هو إنساني، بقدر بعدد الثقافات في لغاتها وتقاليدها وأعرافها... ولا يعقل أن يتصور أحدنا أفرادا متشابهين على وجه المعمورة: يسمعون نفس الموسيقى، ويرتدون نفس الملابس، ويشربون نفس المشروب، ويتناولون نفس الأكلة، ويتكلمون نفس اللغة.

"يجب أن نتكلم عن عوالم وليس عن عالم "، مارك أوجي (Marc Auge, Pour une Anthropologie des mondes contemporains, p. (127-129).



الخصوصيات الثقافية. وكل هذا، يُنذر بنهاية الوازع الديني والأخلاقي، ومن ثمّ: نهاية ما في الإنسان من الإنسان.

IV ــ وكيف يمكن في مجال التنوع الثقافي، إدراك عولمة بين التناقض والتهذيب؟

أولا: بين الخاص والعام

إن العولمة، يُفترض أن تدركِ بأنه بين الخاص والعام، بين مقتضيات الخصوصية ومقتضيات العالمية، تكامل ووئام؛ وبأنه لا يُصنع ما هو عام ولا ما هو عالمي من لا شيء. وقد يبدو لنا ما هو خاص أو ما هو خصوصي غيرَ متجانس مع غيره بحجة فردانيته؛ ولكنه في حقيقته، يحمل بذور العالمية لأن وراءه إنسانا يتوق إلى التعالي ويسعى إلى اعتناق أمثاله في كل أصقاع الكرة الأرضية، مهما كانت حدودهم الزمانية والمكانية.

فالإنسان الذي يشارك في صنع الثقافة، هو في نفس الوقت واحد ووحيد؛ نقول: واحد من حيث إنه يشارك في بناء الحضارة كأمثاله من الناس؛ ونقول: وحيد لأنه يبدع ما يميزه ويعمل على تعميقه، عندما يرجع إلى نفسه.[16]

وإذا فهمنا بهذا المعنى، الخصوصيات التي تميزه، أدركنا بأن الاختلاف والتشتت يطمح كلاهما إلى الوحدة، كما أن الوحدة تتفقد وتستثمر العناصر والأجزاء التي تتألف منها. وإذا كانت العالمية التي جمعت الناس وما تزال، في مستوى القيم والمثل الإنسانية، تلعب دورها في ترقية الخصوصيات ورفعها إلى قمة الطموحات الروحية، فكذلك يجب على الخصوصيات أن تساهم إيجابيا، بالمشاركة في بناء وتحقيق غايات العالمية.

1- تجاوز المتناقضات ورفع معنى التجانس

أ- كل ما هو مخلوق ــ الحي منه والجامد ــ يخضع لقوانين التطور. ففي مجال الكونيات، يعتقد الأخصائيون بأن الكون ذاته، يتقلص لينطوي على نفسه بعد فترة من الانتشار. وفي مجال التحولات البشرية، يعتقد أهل التفكير أيضا، بأن عالم الناس يتتبع نفس

---

[16]- ارجع إلى نصوص فلسفية مختارة، النصوص رقم: 56، 57، 58.



المسار: فكما أنه كان في الأصل متحدا ومجتمعا ومتكتلا على المستوى الترابي واللغوي والإثني والاجتماعي، فكذلك تكون قد انفصلت أجزاؤه وانتشرت عبر القارات، بحكم فضول الإنسان وكذا، بحكم طبيعته في الاستقرار. ومع التطور التكنولوجي والعلمي في الاتصال والتوسع التجاري السريع، صار بالإمكان مشاهدة الرجوع إلى حركة واسعة وعميقة في الارتداد؛ وهي حركة إعادة العالم البشري إلى وحدته وكتلته.

ب- إن نظرة واحدة تكفي لكي يتبيَّن المرء أن كل ما ينتجه من عادات وتقاليد وقيم أخلاقية وفن، وما يمارسه من ديانة وفلسفة، إنما ينتمي كلُّه إلى روح واحدة تضمُّه وتخلع عليه الوحدة وتمنحه ما هو كلي فيه؛ وقد يقع نكوص العالمية بسبب عدم التجاوب بين النسبي والمطلق لاحتمالين اثنين: إما لأن الخصوصيات المنتشرة لم تعد تدرك مستوى الإنسانية، فتؤثر سلبا على العالمية، وإما لأن هذه العالمية انفردت بتصور لا يتماشى وطموحات الثقافات الخصوصية.

ج- لقد كانت الحضارات السابقة لحضارة العولمة هاته، حضارات متعددة الأبعاد، ولكن الحضارة الحالية، تتقدم كحضارة أو ثقافة ذات بعد واحد؛ بل الإنسان الذي يشارك في بنائها ويعيش في ظلها، أخذ يتحول هو الآخر، إلى إنسان ذي بعد واحد. وكأن الوقت لم يحن، ليستوعب فيه البعدُ المادي جميعَ الأبعاد المختلفة التي ينطوي عليها الإنسان. ولهذا، فإن مسألة الانتقال من التشتت إلى الوحدة الكاملة، تحتاج إلى بعض التهذيب وذلك، ليتحقق الوئام مثلا، بين أنصار العولمة وأصوات المتظاهرين، من سيطلي إلى نيس، بين أهل الشمولية و أهل الأمة والوطن بين أصحاب الثقافة وتنوع الثقافات.

2- كانط و العالمية الثابتة

أ- يقف كانط ضد انصهار الدول وذوبانها، لأن للدولة شرعيتها الشعبية، وليس لأحد الحق في اختراق قدسيتها؛ وهو يدرك الجدلية بين ما هو عالمي، وما هو خصوصي، ويفضّل التعدد على الاختلاط، لو خُيّر بينهما.

ب- و في مجال تطبيق فلسفته النقدية على المستوى الدولي، يقف كانط بوضوح، في "مشروعه للسلم الدائم" ضد ذوبان "الدول-الأمم" في مجموعات فوق-أممية، لأن الدولة جذع، له جذوره الخاصة به، وجذوره ينظمها العقد الاجتماعي المؤسِّس لشرعية الدولة. ولهذا، فإن "إدماج الدولة في دولة أخرى كمجرد تطعيم، معناه اختزالها من شخصيتها المعنوية إلى حالة شيء؛ وهذا يناقض فكرة العقد الاجتماعي الذي بدونه لا يمكن تصورُ حق التصرف ضد شعب"

ج- وهو يقف بهذا، للدفاع عن "عالمية ثابتة"[17] يتصورها كبديل لنهوض الأممية[18] وللتعدد الثقافي، و"هي عالمية تقوم لتدافع في شكلها المعاصر، عن أنه ليس ما يجعلنا بشرا هو الانتماء إلى أمة متميزة عن أمم أخرى ـــ حتى وإن كانت هاته الأمة هي الأمة الوطنية ـــ بقدر ما هو قابلية أو عدم قابلية هويتنا الجماعية للاختزال، وقدرتُنا على تحريرنا من كل ما يميزنا، لنلتقي داخل أمة لا تؤسس أمة في الحقيقة، إذ أنها لم تعد تعاند الأمم الأخرى، وتحديدُ أمة الإنسانية كما هي".

د- إن الفضل الأكبر في اقتراحات كانط، هو أنها تسمح بالتفكير عمليا في "هذه الجدلية" بين العالمي والخصوصي. فالعالمي يبدو مثالا ـــ هو في آن واحد ـــ ساحرٌ وغير مرغوب فيه. وفكرة الحياة في عصر الشوملة، وفي عالم موحد من دون "أرض معلومة" ولا أعداء خارجيين، هي فكرة تبدو أكثر تنفيرا من كونها تبشيرا. فالمنظور العالمي يَفْتِنُنا ويخيفنا، لأنه يمثل لدينا إلغاءَ الآخر، وهذه هي أُمنية النرجسية العميقة، ولأنه يثير ـــ في نفس الحركة ـــ قلقا قويا جدا، بحيث نتساءل: من نحن، وهل ألغينا الآخر؟ وما مصيرنا لو مكثنا ـــ نحن المتشابهين والمتضامنين بنفس الحق ـــ وحدنا أمام كون أخرس؟.

17- (Universalisme maintenu)

18- (Communautarisme)



أيضاً بقصد المشاركة في إنتاجها حتى تكون أكثر تعبيراً عما تريد أن تكون عليه من ناحية، وحتى لا تنساق إلى الانزواء والتهميش.

وبناء على ما تقدم، لا يمكننا مثلا، مناقشة مشكلة إصلاح المنظومة التربوية ـــ وكل ما يرتبط بها من مسائل ـــ إلا إذا سلمنا بأن (العولمة) معطى حقيقي وواقع لا يمكننا تجاهله، وهو الأمر الذي يلزمنا بأن نحاول استكشاف السبل والأساليب والرؤى التي قد تيسر لنا تقديم عدة ملاحظات، من شأنها أن تكون نافعة في استنباط مدخل أصيل إلى التربية في إطار عالم أصبح يميل بقوة، إلى أن يتحول إلى (قرية كونية).

هذا، وإذا كان الولاء للوطن والأمة أموراً لا يشك أحد في أهميتها وقيمتها، فإن الحياة فرضت على المربين المعاصرين مجموعات جديدة من القيم، يتعين أخذها بعين الاعتبار. فقد أصبح من الضروري، على سبيل المثال، أن ينضاف إلى الولاء إلى الأمة، احترام البيئة من خلال العمل على حماية المحيط الكوني الذي يحيا فيه الجميع. ومن شأن هذه الحقائق الجديدة، أن تضعنا وجهاً لوجه أمام عالم شبه موحد تتزايد فيه مظاهر الاعتماد المتبادل. وهكذا، أصبحت الطبيعة ذاتها جزءاً لا يتجزأ من عملية العولمة الجارية اليوم، والتي لم تعد مقصورة على المظاهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للعولمة.[22]

2- ضرورة المشاركة فيها

وعليه، فلا معنى لأمة من الأمم، أرادت أن تبقى خارج التاريخ، لأن استمرارها موقوف على الطاقة الداخلية أو الباطنية التي يتمتع بها أهلها في دفع المستوى الحضاري إلى درجة أعلى وأعمق للتقرب من بلوغ العالمية المطلقة.

3- أولوية المحدود على اللامحدود

ولنا هنا أن نسأل، ألا يمكن اعتبار المدينة والوطن، أساس أي وحدة عالمية؟

[22] - ومن ذلك كله، برزت الحاجة إلى صياغة إستراتيجية جديدة للتربية الجزائرية في مطلع القرن الحادي والعشرين متلائمة مع متطلبات العالم الجديد وصورته المستحدثة.



هـ ــ ولهذا، فالكونانية (المدنية)[19] الكانطية تفترض تعددية الدول الحرة لا اختلاطها الخرافي. والدول لا يمكنها أن تكون حرة حقيقة، إلا متى ارتبطت باتحادية لا علاقة لها بالتفوق على الدول، ارتباطا لا يفقد الحرية لكل دولة خاصة، تشارك ضمن هذه الشراكة. وهذا لا يستوجب إنشاء دولة فوق-أممية. كما أن السلطة الشرعية التي يحترمها المواطنون، لا يجب أن تنقَل هكذا، إلى النظام الدولي. فهذا التأليف النظري اللطيف والذي يؤكد كانط بأنه قابل للتحقيق، يفترض مجموعتين كبيرتين من الشروط: الأولى إيجابية، وهي أن الدول المشارِكة في هذا الاتحاد القائم من أجل السلم الدائم، يجب أن تكون جمهورية أي لها تمثيليتها؛ والثانية هي حق الكونانية تقف عند حقوق الناس أي عند "شروط الضيافة العالمية".[20]

ثانيا: الأمة والعولمة

1- العولمة أمر واقع

يمكن هنا، تسجيل ثلاث ملاحظات:

أ- لا بد من الاعتراف بأن العالم يسير في اتجاه العولمة حتى وإن كان البعض غير مقتنع بأنها توشك أن تكون حقيقة واقعة؛

ب- إن الصراع بين أشكال الحياة المختلفة ــ سواء داخل ثقافة بعينها أو داخل البنية الثقافية للعالم بأسره ــ أمر لا مفر من مواجهته، سواء كانت هذه المواجهة ستتخذ شكل دعوة إلى حوار الحضارات عند المتفائلين[21] أو شكل دعوة إلى صراع الحضارات عند المتشائمين.

ج- وأخيرا، يبقى على كثير من الأمم، أن تعيد النظر في مسلماتها الثقافية والتربوية والأخلاقية انطلاقاً من الحقائق الراهنة للعالم، لا بقصد التكيف معها فحسب، وإنما

19- (Cosmopolitisme)

20- Kant, Projet de paix perpétuelle, p. (335-348)

21- ويتحدث البعض عن تحالف الحضارات وتضامن الثقافات.



أ- لقد أشار أرسطو إلى أنه لبناء صرح بشري أوسع، لا بد من الانطلاق من المدينة كفضاء محدد؛ وكما أن الفرد يتشكل كشخصية، مستقلة في قدرتها على وعي التمييز بين ما هو ذات وما هو غير ذلك، فكذلك الفضاء السياسي حيث يؤكد الأفراد حريتهم، لا يمكن أن يُبنى إلا إذا تعينت حدوده. وبالنسبة للناس، فالعالم ليس فضاءً يمتد على مقاسهم. إنه "معدوم الحدود"، اللامقيس واللامعيَّن. فالأمة هي قبل كل شيء، المكان الذي تجمع فيه هؤلاء روابط مشتركة منذ الولادة. فهناك أمة إثنية، وشعْب يجذر في ظروفه الطبيعية. ولكن يمكن أن تقابل الأمة الإثنية أمةً سياسية مؤسسة على عقد هو أنضجُ شكل من أشكال التفكير في الحياة الاجتماعية لأنها تتأسس على العقل.

"عندما أقام أرسطو، ولأول مرة، قواعد الفلسفة السياسية، صنعها بتعيين المدينة كفضاء حيث يمكن نشر الحرية؛ مع العلم بأن المدينة تعريفا، هي فضاء محدد". و حتى الوطن المدستر، فإن له حدودا وهو جامع مفرق.

ب- وفي هذا الإطار، يرى روسو أنه يجب الانطلاق من محبة الوطن أي من رقعة ترابية محدودة، وذلك لأن محبة القانون المؤسسة عن دراية، يجب أن تفوز بدعم عاطفي. فالعقد الاجتماعي يجد بهذا، جذوره لا داخل اجتماع مجرد من الأفراد، ولكن داخل خصوصية الشعب. ولهذا، تعتمد محبة القانون على محبة الوطن، وهو شرط يضمن العقد. وفي رأي روسو، لا معنى للقواعد العقلية العامة إلا من خلال التقاليد التاريخية الخصوصية بحيث يتعين بناء ــ ما نسميه اليوم وبلغة العصر ــ العولمة ، انطلاقا من احترام الخصوصيات أوّلا.

ج- وفي كتابها، "أصول الحكم الكلياني" (1951)، تسجل هانّه أراند[23] أن الحكم الكلياني لم يلتمس الالتزام السياسي من المواطنين؛ إنه يعتمد تحديدا، على تفتيت

---

[23] – (Hannah Arendt - 1906- 1975) فيلسوفة معاصرة تتلمذت لهيدجورد وياسبيرس؛ هجرت من ألمانيا النازية إلى فرنسا (1933) فالولايات المتحدة (1941)؛ اهتمت بالفلسفة المسيحية على الرغم من أنها من أصل يهودي. من مؤلفاتها: شروط الإنسان الحديث، أزمة الثقافة، النظام الكلياني، من الكذب إلى العنف.



المجتمع، وعلى الطمس التدريجي لـ" الحس العام" (أو الوعي بالحياة مع الآخرين، وفي فضاء مشترك). يمكن القول في هذا المعنى، بأن الكليانية هي اللاسياسي. وفي أصل هذا الإفلاس الفكري والأخلاقي الذي جعل ممكنا هذا المرض المتجذر، نجد في رأيها، التطور التاريخي للبرجوازية الذي به حدث اختلاط الحدود بين الميدان العمومي ودائرة الحياة الشخصية.

و تؤكد في كتابها "شروط الإنسان الحديث" على ضرورة الحفاظ على ثلاثة عوامل حيوية: الشغل ويقاس بالساعات، والآثار وتقدر بالمنفعة الدائمة، والنشاط الذي يمارس في فضاء مدني حيث يتعامل الناس مباشرة بعضُهم مع بعض. وفي الجو المدني، يأخذ الإنسان في الوعي بالتعددية، وهي الجوهر الذي تتميز به الحقيقة الإنسانية: "فالذي يعيش على الأرض ويسكن العالم، ليس الإنسان، وإنما هم الناس". فالنشاط يؤخذ هنا كعامل يرتبط أو يدخل في تأليف فضاء عمومي حيث يستطيع الناس أن يتحاوروا بكل حرية، وينشطوا في اتجاه اتفاق مشترك. وفي إنشاء هذه الأمة من المتساوين ـــ حيث يتمتع كل واحد منهم بنفس القدرة على العمل ـــ ترى أراند عهدَ عالمٍ من غير هيمنة ولا عنف، عالم إنساني أصلا، يكون قد تمكن من إبعاد أشباح الكليانية و البربرية".[24]

ثالثا: عالمية الإسلام

1- التصنيف المجحف

تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من الجهود التي بذلها رجال الدين والفكر والعلم عبر العصور، فما زلنا نشاهد ذهنيات قديمة من خلال بعض الممارسات. ومن ذلك، التمييز بين الناس من حيث السلالة أو الدين أو الجهة. وأخطر ما في هذه الممارسات، التصنيف المثير للانفعال والحقد والكراهية، والذي يدخل ضمن حركة استرقاقية: التصنيف اللاعلمي واللاإنساني بين الساميين والأهالي؛ وكذا، تصنيف المجتمعات البشرية إلى "ثقافات عليا"

---

[24]- استأنس بالكتب التالية: La crise de la culture, Gallimard, 1972 ; Condition de l'homme moderne, Calmann-Lévy, 1961 ; Le système totalitaure, Seuil, 1972.



و"جماعات بدائية". إن هذا التمييز بين التحضر والوحشية، لا تخفى سخافته، ولم يعد له أي مبرر.[25]

2- الاستخلاف في الأرض تاج المسؤولية ومصدر الفضائل

لقد ساهم الإسلام كدين جامع للناس، وما يزال يساهم بنشدانه لهذا المبتغى: إنه يبارك في الخير ويدعو إليه، وينبذ الشر ويندد به وينهى عنه. وفي قوله تعالى "وتعاونوا على البِرِّ والتقوى ولا تَعاونوا على الإثم والعُدوان"،[26] دعوة إلى السعي إلى الخير العالمي. فالتعاون على البر والتقوى معناه، التعاون على المؤاخاة في كل عمل ينتج عنه الخير؛ والنهي عن الإثم والعدوان معناه، الترفع عن كل عمل يعود على النفس أو المجتمع بالفساد، كالظلم والتعدي والاستعلاء.[27]

3- غارودي و عالمية الإسلام

ولا يفوتنا ونحن نتحدث عن عالمية الإنسان، أن نشير إلى أن الفيلسوف الفرنسي المعاصر، روجي غارودي، (1913- ـ)، فيلسوف الحوار، اكتشف من خلال العالم، ثقافات إنسانية عريقة تقوم كل واحدة منها على قيَم سامية، وسجل اعترافا بما أبدعته عبقرية

---

[25]- كانت أوروبا في القرنين 18 و 19، تفتخر بتقدمها العلمي والتقني وتعتقد بذلك، بأنها تجسد النموذج الثقافي العالمي؛ وكل أمة لا تقلد هذا النموذج يمكن أن تصنف في خانة "البرابرة" أو "المتوحشين" أو "البدائيين". ولقد ثبت اليوم، بأن النموذج الغربي ليس المثال الذي يحتذى به.

[26]- المائدة، 05.

[27]- ويحتم علينا المقام، التطرق لرذيلة الكبرياء، لفشوها في الأرض. إنها رذيلة عظيمة تزرع بين الأفراد العداوة والبغضاء، فتقضي على التعاون والمحبة بينهم. وتدفع المتكبر إلى تقدير نفسه فوق قدرها وصمّ أذنيه عن سماع كل حديث يرفع من حاله سوى حديث المدح والتملق من مادحيه. ولقد وصف لنا الله تعالى عاقبة المتكبرين في قوله: "سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وإنْ يروا كل آية لا يؤمنوا بها وإنْ يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً"؛ (الأعراف 146) ؛ وقال أيضا: "ولا تمش في الأرض مَرَحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا" (الإسراء، 36) ؛ أي لا تمش متبخترا كمشي الجبارين، فإنك لن تخرق الأرض بمشيك وشدة وطئك، مهما شمخت بأنفك، فلن تبلغ الجبال ارتفاعا. (و في القرآن ما يدل على أن الاختلاف و التعدد ظاهرة ربانية و طبيعية. يقول تعالى: "ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة".(المائدة،48)؛ "إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون" (يونس، 93).



الإنسان عبر الحضارات من إنتاجات ثقافية، وبما جاد به المسلمون على وجه الخصوص، من إضافات أثروا بها التراث العالمي.[28]

خاتمة: حل المشكلة

إن ما هو عالمي، يبقى متوقفا على ما هو خصوصي، لأنه بدونه، يكون مجرد خرافة. وعلاقاتنا بما هو عالمي، تكون على الدوام ثنائية وتفارقية. فكلما اقتربنا منه، طُرحت بقوة، قضية التعددية والفروقات.

إن الوقوف على ما خلص إليه بعض أهل الفكر والفلسفة من قواعد وحكم، أمثال الأرسطيين والتطوريين، وغيرُهم كثير، ليساعدنا على فهم مهمتنا في الحياة ورسالتنا التي نحملها كأمة أو وطن أو عقيدة. ومن ذلك، وانطلاقا مثلا، من أنه "لا علم إلا بالكليات" و"لا بقاء إلا للأصلح"، يجب القول بأن ثقافة أمة لا تفوز بشروط استمرارها إلا إذا تَهيَّأ لها على الأقل، أمران:

الأمرالأول: تمارس حياتها داخل الكلّي الذي يمثّلها، وداخل الكلّي الذي تستهدفه في الوقت نفسه. فترقى لأن تكون جزءا وكلا في نفس الوقت؛ نقول: جزءا لأن لها ما يميزها في مجالات متعددة ومتنوعة. ونقول: كلا لأنها في الوقت الذي تعبر فيه خصوصياتُها عن أصالتها، فإن الإنسان في أي مكان أو زمان يجد نفسه مَعْنيا، فيتجاوب معها قليلا أو كثيرا. ولهذا، فإن أية ثقافة مهما كانت قوتها، لا تنمو ولا تستمر في نموها إلا بالتفاعل المثري مع محيطها الحضاري وعصرها الذي تنتمي إليه.[29]

---

[28] - انظر، النص رقم: 48؛ روجي غارودي، وعود الإسلام، ص، 178-179.

[29] - ومن المقولات المشهورة في هذا السياق: إن الحب ـــ أمام عجز العقل الذي يحرص على إبراز التنوع أكثر منه على الوحدة ـــ يرى على العكس من ذلك، الوحدة في التنوع.



الأمر الثاني: وتمارسها بالإمداد الصالح والمفيد، لأنها إذا لم تكن قادرة على الإبداع والابتكار أي على إضافة الجديد إلى حياة العالم، فإنها تتحول بذلك، إلى جسم مستهلِك ليس فقط لما هو مادي، وإنما أيضاً، لكل ما هو فكري وروحي، وتكون من ثمة، عرضة للتآكل و الاندثار.

***

و كمخرج من إشكاليتنا، إن حركة التنافر والتجاذب تجعل الناس تارة، يتعاشرون بحكم المحبة والتقارب، وتارة أخرى يعادي بعضهم بعضا بدافع من الكراهيـــة، فتنـشب بينـهم الحروب ويعلو صوت العنف على صوت المعايشة. وفي هذه الحالة تنهار أخلاق المحبة وتنحل عرى الانجذاب ويخلو الجو للفتنة ولمنطق الغاب، فلا تماسك ولا وحدة ولا أمن بل هنـــاك تمزق وشتات واضطراب.

إن العلاقة التي أقامها الفلاسفة التقليديون قديما وحديثا، بين الإيجاب والسلب في مجال الفكر وعالم الأشياء، لا تتعدى أن تكون مجرد علاقة تقابل وتنافر بينهما؛ وفاتهم أن الواقع في مجال التعددية المنطقية فضلا عن مجال الحياة البشرية المتغيرة التي نلمسها في الظواهر الاجتماعية والنفسية والأخلاقية وغيرها من الظواهر الملتصقة بالإنسان، يثبت ضرورة تعايشهما لحكمة حكيم.

إن الإنسان إذا كان يمثل مصدر الخير والشر معا، فإنه بمستطاعه، أن يختار على ضوء معاشرته للغير، ما يدفع إلى إثبات الذات والتعايش مع الغير وهو سلوك لا يحدد فقط مصيره الفردي، بل يتعداه ــ بشكل أو بآخر ــ إلى التأثير على مصائر الناس جميعا. ويكفي أن يبيح ولي أمرنا أو أقوياء العالم أمرا غير مباح، حتى يتغير وجه العالم، كعملية الاستنساخ المطلق مثلا، أو يقرروا فرض نماذج ثقافية على الجميع باسم التقدم والعولمة حتى تنهار الماهية "الجوهرية" التي تميزها عن جميع المخلوقات. إن الإنسان مصدر البناء والهدم يستطيع أن يصنع من نفسه كائنا هادما للشر لا بانيا لمكائد؛ ويستطيع أن يصنع من نفسه بانيا للقيم لا هادما للخير. وبالإمكان استثمار السلوك العدواني في مجالات

تساعده على تهذيبه وتكييفه. ولكن إذا قلنا بأن الإنسان هو واحد في العالم يخاطب الناس جميعا من خلال إنتاجاته، وابتكاراته، لأنه يشبههم، ولأنه عنصر ضمن مجموعتهم، فإنه من جهة أخرى، كائن وحيد لا يشبهه أحد، لأنه يحمل خصوصيات ثقافية؛ وقراراتُه الإرادية لا يعلمها أحد من البشر. فهو مصدر الحرية، وكائن يتمرد عن حتمية الأشياء. فإذا كانت الحركة انجذابا، كانت مصدر كل خير، ولكنها إذا كانت تنافرا، فلا يرتجى منها إلا المأساة والخراب؛ فمتى يكون هذا لا ذاك؟ وهل هذه الحركة المزدوجة قضاء محتوم؟

خاتمة الكتاب

إن من تتبعنا من خلال هذه الدروس، لا شك في أنه يكون قد أدرك أن الإشكالية لها نسقها بالنظر إلى ما تنطوي عليه من مشكلات، وأن الإشكاليات مجموعة تنضوي هي الأخرى، تحت نسقية أوسع هي نسق الأنساق؛ وأن الحديث عن الفلسفة، لم يعد قائما على ما تنطوي عليه المادة من محتوى معرفي، بقدر ما أصبح قائما على الفائدة العملية و الفكرية أو على الكفاءات الهامة التي يجنيها المتعلم أو المتفلسف من دراستها.

ولا شك في أن المتعلم الذي مارس محنة التفلسف من خلال تعامله مع كتاب "إشكاليات فلسفية"، يكون من جهة، قد:

أدرك أولا، طبيعة العلاقة بين متقابلين، لأنه لا يعقل أن يبدأ التفلسف دون التمييز بين مختلف صور المفارقات، فيما بين طرفين أو أكثر، وهي مفارقات تعتبر أصلا في إثارة الحيرة، والقلق. ومما يدعم هذا المنطلق، الاهتمام بآليات التفكير المنطقي.

وتحكم ثانيا، في آليات التفكير المنطقي حيث تم له اكتساب الأدوات التي تحصن فهمه للآراء الفلسفية من الانزلاقات، و التي يستثمرها إجرائيا في تحصين تفكيره واستدلالاته. وعندئذ، يكون قد ارتقى لديه الميل إلى الاطلاع على شيء من التراث الفلسفي من أجل تقديم نظرة شاملة عن المدركات ببعد النظر و سعة الصدر.

وتوصل ثالثا، إلى التعبير عن المعرفة في روح شمولية، و هي كفاءة تمكن المتعلم الذي يعيش في عصر معين و محيط معين، من تخطي الحدود الزمانية والمكانية لاعتناق الفكر الإنساني الواحد، على تنوع مشاربه وتعدد تصوراته. و هو الأمر الذي ييسر الحوار بين الناس و يُعدُّ أسباب تلاقح توجهاتهم و معتقداتهم.

وفاز أخيرا، باكتساب الفهم السليم، و الحوار المؤسس، و هو مطلب لا تدعو إليه مادة الفلسفة وعلم المنطق فقط، و إنما تدعو إليه أيضا و بإلحاح، فلسفة العولمة و منطق الحوار بين الحضارات. و من لوازم هذا الفهم السليم، إدراك منطق المذهب و نسقه، و محتوى أطروحته، و استثمار ذلك، في تحرير المقالات: والهدف البعيد الذي يكون قد حققه المتعلم، هو تقديم إنتاج فلسفي على ضوء ما يستثمره مما لديه من مكتسبات معرفية و منهجية.

ولهذا، لا يُخشى على المتعلم، الدخول في ثقافة الآخرين، و لا يخشى عليه، الوقوع في مزالق السهو و إساءة الفهم، و لا في شباك النظرة الأنانية الانطوائية أو الشعور بالقصور و النقص.

ويكون من جهة أخرى، قد:

اجتاز أولا، الممارسة الفعلية للتفلسف، و هي في الحقيقة، من الغايات البيداغوجية السامية التي يسعى إلى تحقيقها، تدريس الفلسفة؛ و هنا، يكون قد تم الاتصال بالمشكلات الفلسفية، عن طريق العقل و الجوارح، حاز المتعلم فيها، على فهمها و تحليلها على أساس المنطق السليم، و التمكن منها، و احتضانها بما يملك من منهجية عقلانية و رأي سديد.

وكسب ثانيا، الوعي بما يجري في العالم من قضايا فكرية و انشغالات جديدة؛ و تخطى التزمت المذهبي، و الانطواء على الذات، ومارس الإقبال على ضجة الحياة في جميع أبعادها الزمانية و المكانية، القديمة منها و المستجدة.

ومن أعظم الإنجازات التي يكون قد كسبها المتعلم، إيمانه بأن التفكير الفلسفي وما يتضمنه من مفاهيم لا معنى له خارج سياقه المنطقي، ولا معنى لهذا السياق خارج نسقيته الشمولية. ولهذا فإن فصل المفهوم أو أي عنصر من عناصر هذا التفكير، عن مجاله العلائقي هو إضرار بروح الطريقة النسقية الشاملة التي أقمنا عليه تأليف هذه الدروس.

فهارس الكتاب

فهرس مصادر الكتاب

أولا: باللغة العربية

محمد إبلعيدن، الفلسفة والمحيط الإيديولوجي والسياسي في الجزائر (مقال)، الملتقى الوطني الثاني في مادة الفلسفة، تلمسان من 15-2001/01/17. [14]

1-أفلاطون، الجمهورية، الترجمة العربية، حنا خباز، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ [11، 12]

2- أحمد أمين، فجر الإسلام، ط. 7، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959. [03]

3-الإنتاج الفلسفي المقرر: المنقذ من الضلال، نصوص فلسفية مختارة (ONPS)، الجزائر، 2006.[06]

4- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مكتبة النهضة المصرية، 1961.[10]

5- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج. 2، ط.1، م.ع. د. ن، بيروت، 1984.[08]

6- ف. برانت، كيركجورد، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1981.[08]

7- هنري برغسون، الطاقة الروحية، الترجمة العربية، سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، (الأعمال الكاملة). [11]

8- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ترجمة، جورج طرابيشي، ج.4، ط.1، بيروت، 1983.[07]

9- ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط. 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.[03]

10- جمال الدين بوقلي حسن، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع، منشورات (ANEP)، الجزائر، 2003. [06]



11- جمال الدين بوقلي حسن، الإمام ابن يوسف السنوسي، وعلم التوحيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985. [09]

12- جمال الدين بوقلي حسن، قضايا فلسفية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979.[09]

13- ج.بوليتزر (وآخرون)، أصول الفلسفة الماركسية، (ترجمة شعبان بركات)،ج1، منشورات المكتبة العصرية، لبنان، بدون طبعة ولا تاريخ. [07]

14- توماس (هنري ودانالي)، أعلام الفكر الأوروبي، ترجمة عثمان نوية، ج.2، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ.[08]

15- وليم جيمس، البراغماتية، الترجمة العربية، محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.[10]

16- عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ. [06]

17- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط. 4، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957.[12]

18- ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة د. كمال الحاج، ط3، عويدات، بيروت، 1982.[07]

19-ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، الترجمة العربية، عثمان أمين، ط. 4، المكتبة الأنجلو المصرية، 1969. [11؛09]

20- ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري الهيئة المصرية للكتاب، 1985.[09]

21- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط. 1، مؤسسة المعارف. [09]

22- الفخر الرازي التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت. [12]

23- ابن رشد، مناهج الأدلة (فلسفة ابن رشد)، ط. 2، دار العلم للجميع. [12]

24- ابن رشد، فصل المقال، ط.1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت1961.[06]

25- روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، ط. 3، دار الطليعة، بيروت، 1981.[08]

26- الزمخشري، تفسير الكشاف، ج. 1، دار المصحف، القاهرة.[03]

27- محمد بن يوسف السنوسي، شرح أم البراهين، عن حاشية الدسوقي، المطبعة الميمنية، مصر، 1312.[02]

28- محمد بن يوسف السنوسي، شرح العقيدة الوسطى، ط.1، مطبعة التقدم الوطنية، تونس، بدون تاريخ.[06؛ 09]

29- محمد بن يوسف السنوسي، شرح صغرى الصغرى، المطبعة الميمنية، مصر، 1324هـ.[06]

30- أبو الفتح محمد الشهرستاني (الملل والنحل، ج. (1-2)، مكتبة الحسين التجارية، ط. 1، 1368 هـ/1948 م..[12؛ 09]

31- مصنف ابن أبي شيبة ، السلسلة الصحيحة. [13]

32- كتب الصحاح المشهورة في الحديث. [03؛ 06]

33- عمار طالبي، مقال في جريدة الشعب، الجزائر، بتاريخ 17-02-1988. [03]

34- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط. 5، دار النهضة العربية، 1967.[03] [9؛ 10]، نسخة أخرى، بدون طبعة أو تاريخ. [08]

35- وفيق العظمة، علم النفس الحديث، ط, 2، المطبعة الهاشمية، دمشق، 1951. [09]

36- محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، ط1، دار الوحدة، بيروت 1980. [06]

37- روجي غارودي، وعود الإسلام، لوسوي 1981. [13]

38- من مأثور كلام غاندي مهطان، سنة 1920.[13]



39- محمد غلاب، الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1966.[10]

40- ابن مريم المديوني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908. [3]

41- حنا الفاخوري، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دون طبعة، مؤسسة بدران، بيروت، 1966.[06]

42- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة مارون خوري، ط. 3، عويدات، بيروت، 1982.[08]

43- ماجد فخري، مختصر تاريخ الفلسفة العربية، ط.1، دار الشورى، بيروت1981.[06]

44- عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.[09]

45- محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، 1976. [03]

46- أحمد فهمي محمد، تعليق، الملل، ج. 1. (انظر الشهرستاني). [03]

47- محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، ط. 2، مكتبة الأنجلو مصرية، 1964.[09]

48- قراءة ورش للقرآن الكريم.[03؛ 06]

49- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965.[12؛ 13]

50- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت.[07]

51- أندريه كريسون، روسو: حياته، فلسفته، منتخبات، ترجمة نبيه صقر، ط.1، عويدات، بيروت، 1962.[07]



52- ج.لويس، ديكارت و العقلانية، ت ع.الحلو،ط. 2،عويدات،1977.[07]

53- ماهر محمد علي، المنطق ومناهج البحث، ط. 1، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.[08]

54- محمد عبد الرحمن مرحبا، المسألة الفلسفية، ط. 3، عويدات، بيروت 1988.[08]

55- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط.2، عويدات، بيروت،1981. [06]

56- ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908. [03]

57- الموسوعة الفلسفية المختصرة (الترجمة العربية)، مادة (هيجل)، ص516، دار القلم، بيروت، بلا طبعة ولا تاريخ.

58- مونتيسكيو، الرسائل161.

59- ابن منظور، لسان العرب.

60- أورخان ميسر، مع قوافل الفكر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق.[08]

61- زكي نجيب محمود، دفيد هيوم، دار المعارف بمصر، 1958. [09]

62- نصوص فلسفية مختارة، (ONSP 2006)، الجزائر.[03؛ 06؛ 09؛ 11- 12؛ 14]

63- محمود يعقوبي، الوجيز في الفلسفة، ط. 3، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، 1984.[03]

64- هسرل، "تأملات ديكارتية"، ترجمة تيسير شيخ الأرض، مقدمة الكتاب، التأمل1، دار بيروت للطباعة والنشر، 1958. [08]

65- كمال يوسف الحاج، رينه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، دار مكتبة الحياة، 1954.[09]



ثانيا: باللغة الفرنسية

1. Marc **Auge**, Pour une Anthropologie des mondes contemporains, Aubier, 1994.[13]
2. H. **Bergson**, Essai sur les données immédiates de la conscience, PUF, 1970.[12]
3. A. **Bridoux,** Morale, Librairie Hachette, 1946.[12]
4. Gerald **Boxberger** (voir Klimenta)
5. **Hegel**, Préface des principes de la philosophie du droit, Ed. Gallimard, 1927. [09]
6. **Kant**, Projet de paix perpétuelle, Œuvres, t.3, pléiade, Gallimard.[13]
7. S. **Kierkegaard,** Crainte et tremblement,1943, Trad. Ch. Le Blanc [10]
8. S. **Kierkegaard**, Ou bien…ou bien, Gallimard, Paris, 1943.[08]
9. Harald **Klimenta**, (Gerald Boxberger & -), Les 10 mensonges de la globalisation, Trad. JF Bourdin publié le 20 septembre 1998.[13]
10. **Locke** (1686), Lettre sur la tolérance (1667), Ed. Elect, trad, J. LeClerc, Éd. Complétée à Chicoutimi, 2002, Québec.[13]
11. Mohamed Aziz **Lahbabi,** Liberté ou libération? SNED,.[11]
12. André **Lalande**, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 2ème Vol., 2ème Ed., 1962. **[02]**
13. G. **Marcel**, Journal métaphysique (1914-1923). Paris, Gallimard, 1927. [11]
14. **Montesquieu**, Les lettres persanes, Editions Hatier [07].
15. E. **Mounier**, Le personnalisme, PUF, Que sais-je ? n° 395. [12]
16. Paul **Mouy**, Logique, 2ème Edit. Librairie Hachette.[03]
17. **Platon**, La république, Trad. R. BACOU, Garnier-Flammarion, 1966, L.I, P .32.
18. J.P. **Sartre**, l'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 1940. [11]
19. J.P.**Sartre**, L'être et le néant, Gallimard.[12] [11] [10]
20. **Spinoza**, œuvres 4, lettre LVIII, à G.H. Schuller, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.[12]



فهرس الموضوعات الواردة في الكتاب

فهرس أسماء الأعلام الواردة في الكتاب

فهرس محتويات الكتاب

[1] - أما الإشكالية الخامسة، فتعالج في نشاط الإنتاج الفلسفي.




الإبتدائي
المتوسط
الثانوي